Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 4. Heft.

XV.

Materie und Form bei Aristoteles.

Erwiderung und Beleuchtung

von

David Neumark.

II. (Schluß.)

Zu einzelnen Stellen.

So weit die „systematische Kritik" H.'s. Im folgenden will Husik sich ausschließlich der „Philologie" widmen:

S. 460.

21. Zur Stelle Phys. I. 6, 2: *πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν*; die ich S. 297: „Wie soll denn, z. B., die Dichtigkeit die Dünnheit erzeugen oder umgekehrt?" wiedergebe, bemerkt H. allen Ernstes, daß *ποιεῖν τι* nicht „erzeugen" heißt. Gewiß nicht, aber Aristoteles handelt es sich um die Erklärung des Werdens, Werden heißt Veränderung: Welche Veränderung kommt in Betracht, wenn die *πυκν.* die *μαν.* in Aktion setzen soll (da wir an das erst zubewei ende Substrat hier noch nicht denken können)? Etwa eine Farbe oder Bildung? (vgl. 5, 3 f). Doch nur die Dünnheit. Die *πυκν.* kann die *μαν.* nicht in Aktion setzen, um sie, die *πυκν.*, etwas, nämlich die *μαν.*, erzeugen zu lassen. Also *ποιεῖν τι* heißt: etwas machen, etwas erzeugen, unter diesem Etwas steckt aber nichts anderes als eben die *μαν.*, da man bei dem von der *πυκν.* ausgehenden Werden nur an die Hervorbringung der *μαν.* denken kann. Der Sinn der ganzen Stelle ist also in meiner Paraphrase exakt wiedergegeben: „Wie soll die Dichtigkeit die Dünnheit erzeugen, oder umgekehrt, betreffen doch Beide ein Drittes?" Noch deutlicher aber

ist dies im folgenden. auf das sich H., merkwürdiger Weise, gegen mich beruft: οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ νεῖκος συνάγει καὶ ποιεῖ τι ἐξ αὐτοῦ κτλ. Artistoteles hält diesen Beweis, weil er ἐναντία κατὰ τὸν λόγον betrifft, für schlagender, als den ersten von πυκν. u. μαν., den ἐναντία κατὰ τὴν αἴσθησιν (s. 5, 8. 9), weil es hier klarer ist, daß zum Werden noch ein Drittes gehört. Wir aber sehen daraus, daß wir auch das erste Argument dahin zu verstehen haben, daß ein Gegensatz aus dem anderen nichts erzeugen kann, im Falle des ersten Arguments also, daß πυκν. u. μαν. einander nicht dazu bringen können, das Gegenteil ihrer selbst hervorzubringen. Ich habe es bloß in meiner Paraphrase viel einfacher ausgedrückt, als dies im Text Aristoteles' der Fall ist. Vgl. noch 7, 14. 15. Ganz ausdrücklich aber finden wir dies als authentische Interpretation bei Aristoteles selbst. In Metaph. VII, 5, 1 handelt es sich Aristoteles genau um dasselbe, wie hier. Da er aber dort sein Argument dafür nur resumieren will, sagt er kurz: οὐ πάντα ἂν τἀναντία γίγνοιτο ἐξ ἀλλήλων κτλ.; s. m. Darst. S. 356. Wie wenig aber der philologische Rat H.,s hier nötig ist, beweist am besten das Resumé der Argumente der Physik, das ich S. 354 gebe: „..... zweitens können aber auch Gegensätze ohne jede Vermittelung eines Dritten niemals aneinander geraten, um auf einander einzuwirken.“ Hier habe ich mich mehr an die Ausdrucksweise Aristoteles' gehalten, der Sinn ist aber derselbe; eine Qualität kann nicht auf die Gegenqualität so einwirken, um sie dazu zu bringen, sich in ihr Gegenteil zu verwandeln (s. folg. Nr.).

Bei meiner Wiedergabe des fraglichen Satzes hatte ich aber auch die Absicht, deutlich hervortreten zu lassen, daß es sich Aristoteles um das Motiv des Werdens handelt. H. hätte also diese Stelle nicht als für meine Interpretation Aristoteles' belanglos behandeln sollen. Und auch das: Um die Motive des Werdens handelt es sich auch nach der Übersetzung H.,s (oder Hertlings, die H. hier zitiert, die aber dasselbe besagt, wie meine), er hätte sich also erinnern sollen, daß er dies oben (Nr. 10) in Abrede gestellt hat!

S. 461.

22. Zur Stelle 6, 3 E:, πῶς οὖν ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη; ἢ πῶς αν πρότερον μὴ οὐσία οὐσίας εἴη; m. B. S. 279: „Wie soll nun aus zwei Nicht-Trägern (eines ein) Träger werden? Oder: wie soll das, was nicht Träger ist, früher sein, als der Träger? (das aber wäre der Fall, wenn die Gegensätze abwechselnd Träger für einander

würden ....).“ Zur Übersetzung der ersten Hälfte bemerkt H:. There is no question of two and one, zur Interpretation beider macht er geltend, daß hier nicht die ἐναντία miteinander verglichen werden, sondern diese mit den Naturdingen, die Aristoteles hier (nach H.) οὐσίαι nennt. H. ist vor allem die Erklärung dafür schuldig geblieben, warum Aristoteles in der ersten Hälfte des Satzes teils den *Plural*, teils den *Singular* gebraucht (H. selbst gebraucht in der Tat, statt dieses Singulars, den Plural), während er in der zweiten Hälfte beidemal den Singular gebraucht, ein Punkt, der nach meiner Übersetzung geklärt ist. Jedoch ist das minder wichtig, die Hauptsache ist die: Den Einführungssatz: οὐθενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τἀναντία gebe ich in dem Satze wieder: „Wir können nämlich die Gegensätze nicht als das *Was* irgendeines Dinges ansprechen (denn das Was eines Dinges ist der *Träger* der Zustände ...)“ Durch die Worte „irgendeines Naturdinges“ ist das Naturding als *Illustrationsobjekt* eingeführt. Dieses im Worte οὐθενός eingeführte Naturding muß festgehalten werden. Aristoteles gebraucht hier durchweg οὐσία *ohne Artikel*, er spricht also nicht von *den* Naturdingen. Diese würde er αἱ οὐσίαι nennen, Aristoteles ist in dieser Deduktion noch nicht so weit, die Naturdinge οὐσία zu nennen, er sagt bloß, die οὐσία müsse irgendwie in einem jeglichen Naturding stecken. Wir müssen also *ein* Naturding festhalten und nachsehen, ob und wie wir *eines der in diesem Naturding auftretenden* ἐναντία als οὐσία ansprechen können. Aristoteles weist nun nach, daß dies in keiner Weise möglich ist. Es ist also nicht richtig zu sagen, wie H., Aristoteles vergleiche die ἐναν. mit den aktual οὐσίαι; ich sage auch nicht, wie H. mir zuschreibt, Aristoteles vergleiche die ἐναντία (ohne nähere Qualifikation) mit einander, sondern man muß sagen, und *das* sage ich, daß Aristoteles die ἐναν. *in einem Naturding* zu einander daraufhin in Beziehung setzt, um die Unmöglichkeit nachzuweisen, eines von ihnen als Träger (οὐσία) anzusprechen. H. hat hier weder Aristoteles noch mich verstanden. Welchen Sinn hätte es denn, die Gegensätze Süß und Bitter, z. B., in abstracto mit einer süßen Mandel zu vergleichen? Und warum sollen denn *beide*, Süß und Bitter, früher sein müssen, als die süße Mandel? Im Gegenteil, keines von beiden. Bitter hat mit der süßen Mandel nichts zu tun, aber auch nicht Süß, wir sind doch unter der Supposition, daß

die Qualität ohne Substrat existiert. Nur wenn man, unter dieser Supposition, annimmt, daß ein jedes Naturding das Produkt des Kampfes der beiden selbständig ohne Substrat existierenden Gegenqualitäten ist, und diese beiden innerhalb des zur Illustration gewählten Naturdings zueinander in Beziehung bringt, dann ergibt sich das, was Aristoteles sagt. In unserem Beispiel: Die süße Mandel ist das Produkt des Kampfes zwischen den Qualitäten Süß und Bitter, in dem die Qualität Süß obgesiegt hat, und ebenso ist die bittere Mandel das Produkt eines solchen Kampfes, in dem aber die Qualität Bitter obgesiegt. Die verschwindende Qualität, aus der das Naturding geworden ist (Aristoteles sieht ja hier von der in der vorigen Nummer aufgeworfenen Aporie ab: *πρὸς δὲ τούτοις* = „Wollte man aber trotzdem von einer dritten, den Gegensätzen unterliegenden Natur absehen" — diese Aporie ist also selbständig, also unter der Voraussetzung, daß die Gegensätze einander in Aktion setzen und die Naturdinge erzeugen), soll als die *οὐσία* angesprochen werden, also von der süßen Mandel die Qualität Bitter und umgekehrt. Jetzt wird wohl auch H. schon verstehen, was meine „eigentümlichen" Interpolationen von „zwei-eines" und „abwechselnd" besagen wollen. (Für die zweite Interpolation würde sich sauer gewordener süßer Wein besser zur Illustration eignen)

Diese Stelle hängt mit der vorigen zusammen, ist also nicht so belanglos, wie H. geglaubt hat.

S. 461—462.

23. Zur Stelle 7, 7, mein Buch S. 299. H. wundert sich, daß ich eine Illustration wähle, von der Aristoteles sagt *ἐνίοτε λέγεται*. Er sagt: what Aristotle styles an exception. Das hat er nicht verstanden: Aristoteles setzt das dem vorhergehenden entgegen. Beim Werden mit Einbeziehung der Gegensätze kann man nicht „aus Etwas" sagen, es sei denn, daß man auch den Gegensatz nennt: „aus dem ungebildeten Menschen wird ein gebildeter Mensch", während man hier einfach sagt, „aus dem Erz wird eine Statue." Damit bereitet Aristoteles das folgende vor, s. mein Buch S. 299. Wenn aber H. sagt, daß, soweit er finden kann, Aristoteles nirgends einen Grund dafür angibt, warum wir nicht „Das Erz wird Statue" sagen, so verweise ich ihn auf die Stelle, die er unter der Feder hatte: *ἐκ γὰρ χαλκοῦ ἀνδριάντα γίγνεσθαί φαμεν, οὐ τὸν χαλκὸν ἀνδριάντα.* Aristoteles beschäftigt sich also hier mit dieser Frage, und die

Antwort darauf ergibt sich, wenn man den ganzen Abschnitt aufmerksam liest und ihn mit den von mir herangezogenen Stellen Methaphysik VI, 7. 8, zusammenhält. Dies nachzuweisen würde zu viel Raum beanspruchen, was ich bei der Bedeutungslosigkeit der Frage lieber vermeide. Wozu sich aber H. bemüht, aus der eben erwähnten Stelle der Metaphysik (die er wieder aus dem Gedächtnis schöpft!) etwas mitzuteilen, kann ich mir nur damit erklären, daß er die S t e r e s i s auch hier unbequem empfunden hat. Er lebt nämlich noch immer der Überzeugung, daß Aristoteles die Steresis nur so im Vorbeigehen berührt. Diese Frage ist aber genügend geklärt. Nur darf sich H. auf meinen Satz, daß Aristoteles auch bei *γιγνόμενα ἁπλῶς* ein *ἀντικείμενον* annimmt, nicht berufen, da dieser Satz meine Auffassung von der Steresis und deren Stellung in der Philosophie Aristoteles voraussetzt, genauer: zur Folge hat.

S. 462.

24. Zur Stelle 7, 12, m. Buch S. 300. Aristoteles hat oben, 9, zwischen *γιγνόμενα ἁπλῶς*, als welche er die *οὐσίαι* nennt, Werden ohne Einbeziehung der Gegensätze, und dem Werden mit Einbeziehung der Gegensätze unterschieden. Hier spricht Aristoteles von dem Werden der N a t u r d i n g e (*φύσει ὄντων*) und sagt *καὶ γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν.* Es liegt nun nahe, daß es sich hier um d i e s e l b e U n t e r s c h e i d u n g wie oben handelt. Dem steht jedoch entgegen, daß Aristoteles im folgenden *μουσικὸς ἄνθρωπος* als Illustration heranzieht. Dieser Schwierigkeit gehe ich aus dem Wege, indem ich die Stelle so wiedergebe: „Denn der gebildete Mensch (der, wenn ich vom Gegensatz: Ungebildet s c h w e i g e , als ein aus dem Samen schlechthin gewordenes Naturding zu betrachten ist) ist auf irgendeine Weise aus dem „Mensch" und dem „Gebildet" zusammengesetzt, d a s i c h d i e D e f i n i t i o n e n d e s (gebildeten) M e n s c h e n i n d i e D e f i n i t i o n e n j e n e r b e i d e n (Begriffe) a u f l ö s e n." H. behauptet nun, daß die beiden Unterscheidungen nicht identisch sind und besteht darauf, daß der gebildete Mensch nicht aus dem Samen kommt, will also meine Identifizierung von „Mensch" und „Samen des gebildeten Menschen" nicht gelten lassen. Das läßt sich hören. Er zitiert nun die Erklärung Simplicius', wonach die zweite Unterscheidung durch *κ. τ. οὐσίαν* die S t e r e s i s als ein Werden *κ. συμβ.* ausschließt. Aber diese Erklärung bedeutet nichts anderes,

als eben die Identifizierung der beiden Unterscheidungen, da Werden ἁπλῶς sich vom Werden mit Einbeziehung der Gegensätze eben darin unterscheidet, daß in der letzteren die Steresis ein Faktor ist, während in der ersteren dies nicht der Fall ist. Meine Erklärung der zweiten Unterscheidung ist also mit der Simplicius' identisch. Die Schwierigkeit in der Heranziehung des „gebildeten Menschen", bei dem es sich ja eben um ein Werden unter Mitwirkung der Steresis handelt, als Illustration für Naturdinge hat H. gar nicht gesehen, er will die Nichtidentität der beiden Unterscheidungen damit beweisen, daß Aristoteles den gebildeten Menschen als Illustration nimmt, ohne zu sehen, daß meine Interpretation eben diese Schwierigkeit, die ja für alle Fälle besteht (da Aristoteles von φύσει ὄντων spricht) beseitigen will. Er hat aber noch etwas anderes nicht gesehen. Wie kann Aristoteles hier die Steresis ausschließen wollen, er ist ja erst dabei, die Steresis abzuleiten und sie als Faktor einzuführen? Wenn Simplicius in der Zusammenfassung der ganzen Stelle diesen Ausdruck gebraucht, so will er eben das sagen, daß Aristoteles statt ἁπλῶς und nicht — ἁπλῶς hier den Ausdruck in κ. τ. οὐσίαν ändert, um dadurch den Begriff der Steresis, den er 13 Ende als einen Faktor κ. συμβ. einführt, vorzubereiten. Ich konnte mich nicht so ausdrücken, da ich in meiner Paraphrase die Steresis eben abzuleiten hatte, ich bezeichnete sie daher mit dem Ausdruck „Einbeziehung der Gegensätze". Daraus ergibt sich aber auch die Berechtigung meiner Interpretation: Aristoteles ist damit beschäftigt, für Hyle und Einzelding den gemeinsamen Begriff Steresis abzuleiten, er wählt deshalb den „gebildeten Menschen" als Illustration, das ist aber nur möglich, wenn man das ganze Werden des gebildeten Menschen, sowohl sein Werden ἁπλῶς oder κ. τ. οὐσ., wie auch das unter Mitwirkung der Gegensätze oder κατὰ συμβ. als einen Akt, den gebildeten Menschen als direkt aus dem Samen entstanden auffaßt. Daß der Text schwierig ist, gebe ich ohne weiteres zu, aber H. hat die Schwierigkeit nicht geahnt, weil er weder Aristoteles noch Simplicius noch auch mich verstanden hat. Hätte H. den Simplicius verstanden, so hätte er meine Interpretation bestätigt gefunden. Der Schwierigkeit, daß Aristoteles den „gebildeten Menschen" zur Illustration heranzieht, geht Simplicius aus dem Wege, indem er statt des Werdens des Gebildeten aus dem Ungebildeten (s. Kap. 7 Anf.) auf das Werden des

„gebildeten Menschen“ aus dem „ungebildeten Menschen“ den Ton legt, p. 216, 5: ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐκ ἂν γένοιτο μουσικὸς μὴ πρότερον ἄμουσος ὢν καὶ τοῦ ἀμούσου ὑποχωρήσαντος, dies weiter, 26 f., dahin erklärend, daß Aristoteles die Heranziehung des gebildeten Menschen zur Illustration der κ. οὐσ. werdenden Naturdinge durch den Hinweis darauf rechtfertigt, daß die Auflösung des gebildeten Menschen in dessen Komponenten nicht durch Zerlegung in Teile, sondern durch Zerlegung in Begriffe und Definitionen geschieht, wodurch der „ungebildete Mensch“, als ein Wesen von besonderer Definition, eine Einheit darstellt: σύγκειται ... οὐ γὰρ ὡς τὰ κεχωρισμένα ... διὸ οὐδὲ διαλύεται οὕτως, ἀλλ' εἰς τοὺς λόγους καὶ εἰς τοὺς ὁρισμοὺς ἡ διάλυσις. Es ist derselbe Gedanke, den ich, viel einfacher, dadurch ausdrücke, daß ich den gebildeten Menschen aus dem Samen, dem ersten Träger der Definition des ungebildeten Menschen, hervorgehen lasse. In der Definition des Menschen nämlich kommt „ungebildet“ nicht vor, das ὑποκ. des Werdens des gebildeten Menschen ist also der Mensch schlechthin. Simplicius sucht dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, weil er, wie selbstverständlich, Werden mit Einbeziehung der Gegensätze mit Werden unter Mitwirkung der Steresis identifiziert, 19 f.: προσέθηκε δὲ τοῦτο καὶ διὰ τὴν στέρησιν, διότι λέγεται μὲν καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ μὴ ἐνυπάρχοντος γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ τούτου, καὶ οὐχ οὕτως ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ εἶναι καὶ συμπληροῦν αὐτοῦ τὸ εἶναι; also: Simplicius indentifiziert γέν. ἐκ τ. ἐναντίου mit γ. κ. συμβ., welche Art von Werden er als ein und dieselbe dem Werden κ. τ. οὐσίαν entgegensetzt. Daraus ergibt sich natürlich, daß Simplicius auch γ. κ. τ. οὐσ. mit γέν. ἁπλῶς identifiziert. Simplicius sagt dies aber auch selbst ausdrücklich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zu 7, 8; p. 212, 26 f.: τὴν γὰρ ὑποκειμένην οὐσίαν οὐ γίγνεσθαι ἁπλῶς, ἀλλὰ λευκὸν γίγνεσθαι ... λέγομεν ... τούτου δὲ αἴτιον τὸ τὴν οὐσίαν μὲν αὐτὴν καθ' αὑτὴν ὑφεστῶσαν καθ' ἑαυτὴν γίγνεσθαι ... ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ καθ' ἑαυτήν. Simplicius identifiziert also γ. ἁπλῶς mit γ. κ. τ. οὐσίαν (vgl. Met. XI, 2, 6, zitiert oben Nr. 11). H. hätte doch einmal versuchen sollen, uns zu sagen, was denn eigentlich „γένεσις in general“ ist, wenn weder ἁπλῶς noch κ. σ.! Worin ferner unterscheidet sich γέν. κ. σ. vom Werden mit Einbeziehung der Gegensätze? H. operiert bloß mit

Worten, um nur zu widersprechen. Er muß wohl doch etwas geahnt haben, aber er weiß Rat: Er wirft die Worte Simplicius p. 216, 19 f. durcheinander: *γίγνεται κ. σ., ἐκ μὴ ἐνυπάρχοντος,* d. h. die zwischen *ἐχ* und *μή* stehenden Worte Simplicius: *τοῦ ἐναντίου καὶ* werden als unbequem einfach eliminiert! Wie nennt man doch diese Methode? Und auch hier zeigt es sich, daß wir es nicht bloß mit einer Textfrage, wie H. gedacht, sondern mit der Interpretation Aristoteles' zu tun haben. — H. geht nun zur nächstfolgenden Stelle über, aber mit Übergehung des dazwischen liegenden Satzes über die zwei Definitionen: konsequent!

25. Zur Stelle 7, 13. H. behandelt diese Stelle als besondern Punkt. Er sieht nicht, daß es sich um ein und dieselbe Frage handelt, nämlich ob die zwei Unterscheidungen identisch sind. Was er hier noch zur Frage der Einheit der Hyle und der Steresis sagt, ist bereits oben erledigt (s. Nr. 11 u. 19). H. fühlt nach und nach seine Notlage in der Steresisfrage, sagt daher: and hence was omitted (wo?), dann: and may be omitted — das alles hier, wo Aristoteles erst daran ist, die Steresis einzuführen!

S. 463.

26. Zur Stelle 8, 5: H. sieht wieder nicht, daß es sich um dieselbe Frage, wie in 24, handelt. Aristoteles identifiziert hier ausdrücklich die beiden Unterscheidungen (ist es ja auch diese Stelle, auf die Simplicius bei seiner Erklärung hinweist). Was er noch gegen meine Interpretation und Erklärung vom *ἐνυπάρχοντος* (H. zitiert *ὑπάρχοντος*!) als nicht positiv innewohnend (nach H.s Zitat sieht es ja aus, als ob ich die Steresis ein positives Element sein lasse) vorbringt, ist, sofern es sich um die von H. gegebene Erklärung handelt, unverständlich und sinnlos, sofern aber es sich gegen meine Auffassung der Steresis wendet, bereits erledigt. Meine Erklärung dieser Stelle stützt sich auf Kap. 9, auf das ich in der Zusammenfassung hinweise (S. 306). Hier gibt es keine Schwierigkeit, hier gibt es auch keine Möglichkeit, die Stelle noch anders aufzufassen, es sei denn, daß man, von allen vom Wissen um die Sache auferlegten Rücksichten frei, entschlossen ist, um jeden Preis zu widersprechen.

27. Zur Stelle 8, 9. H. sagt: *ὑπάρχε* beziehe sich nicht auf das Produkt, wie ich es verstehe, sondern auf den Ursprung. Es würde ja eigentlich genügen, das Gegenteil zu behaupten und darauf hinzuweisen, daß H. gegen meine Übersetzung nichts vorzubringen weiß. Es ist aber

auch klar, daß die Gegenauffassung unmöglich ist. *τοῦτο* kann sich nicht auf *ἵππος* beziehen, weil 1. dieses Wort im Satze zu weit zurückliegt, 2. es müßte *οὗτος* (oder *αὕτη*) heißen, 3. da Aristoteles nicht bloß sagen will, daß das Pferd bereits existiert, sondern daß es als Tier existiert, so hätte er, wenn *τοῦτο* nicht das *ζῷον* ersetzt, eben *ὑπάρχε ζῷον* sagen müssen, 4., und das ist die Hauptsache, nach dieser Übersetzung beweist Aristoteles etwas, woran ihm hier nichts liegt, während seine Behauptung unbewiesen bleibt. Aristoteles will beweisen, daß auch beim Werden *ἁπλῶς* (ein Tier aus einem Tier) kein neues Sein in die Erscheinung tritt, da das neugeborene Tier in dem Tier, aus dem es geboren worden ist, irgendwie vorhanden war, bevor es aus ihm (als Samen!) herauskam, war also ein Tier, bevor es als solches herauskam.

28. Zur Stelle Metaph. V, 1, 4: *Εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥίς κτλ.* gebe ich wieder. S. 320. „Da es aber bei allen anderen Naturdingen, die ja sämtlich nicht ohne Bewegung, somit sämtlich stoffbehaftet sind, (das entspricht dem Satz weiter unten: *οὐθενὸς γάρ κτλ.*) ebenso verhält (wie bei der hohlen Nase und der Hohlheit), so ist es klar“ .... Dazu bemerkt H.: N. translates wrongly the passage. Wenn er dies für eine Übersetzung hielt, mußte er doch erst fragen, warum ich die Worte *τῷ σιμῷ* überhaupt nicht übersetzt habe. Er besteht darauf, Aristoteles will bloß sagen, alle Naturdinge sind gleich *σιμόν* konkrete Dinge. Das will er gewiß sagen, und das ist in meiner Paraphrase für jeden geraden Menschen klar und deutlich ausgedrückt. Aristoteles will aber noch etwas sagen, was der Einsicht H..s unzugänglich geblieben ist. Aristoteles sagt oben *ἔστι γὰρ τὸ μὲν σιμὸν κοίλη ῥίς*, hier gibt er *ῥίς* als Illustration der Naturdinge, die sämtlich dem *σιμόν* gleichen, dann zieht er daraus den Schluß, daß die Naturwissenschaft in einem gewissen Sinne sich auch mit der Seele beschäftigen muß. Daraus ergibt sich aber für jeden Kundigen deutlich, daß Aristoteles auf das Vorhandensein des Formprinzips in den Naturdingen den Ton legt. Wenn er nun sagt, daß alle Naturdinge *τῷ σιμῷ* gleichen, so will er damit sagen, daß sie Stoff und Form haben, im Sinne der obigen Erklärung: *σιμόν* = *κοίλη ῥίς*, das heißt, es ist in Form und Stoff aufzulösen. Dieser Gedanke ist durch meine abkürzende Paraphrase klar und deutlich ausgedrückt.

S. 463—464.

29. Zur Fortsetzung dieser Stelle: καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ gebe ich wieder: „... und warum es zur Aufgabe des Naturforschers gehört, auch über die Seele einige Untersuchung anzustellen..." Dazu bemerkt H. allen Ernstes, daß ἐνίας nicht „einige" bedeutet. Aber für jeden nicht sophistischen Kritiker, der Deutsch und Griechisch versteht, ist es klar, daß meine deutsche Paraphrase den Sinn der Stelle kürzer und klarer wiedergibt, als dies durch eine wörtliche Übersetzung (ohne weitere Erklärung) möglich wäre. Die wichtige philologische Mitteilung H.,s ist nämlich nur für „einige" als Plural richtig, von dem in meinem Satze vorliegenden Gebrauch mit Singularkasusendungen scheint H. keine Kenntnis zu haben. Die wörtliche Übersetzung der Stelle würde in der Tat lauten: „und warum es des Naturforschers (Aufgabe) ist, auch über einige Seele (περὶ ψυχῆς ἐνίας) Untersuchung anzustellen." Also ἐνίας heißt hier in der Tat „einige" (Akk. Singular = gr. Gen. Sing.)! Nur müßte dieser Satz, abgesehen von der Härte des Ausdrucks, erst durch eine Mitteilung über Aristoteles' Dreiseelentheorie erklärt werden.

S. 464—465.

30. Zur Stelle Met. VI, 4, 4, mein Buch S. 323. H. weiß nichts gegen meine Paraphrase (translation, or paraphrase, endlich!) vorzubringen. Er wirft mir vor, daß ich „Mensch an sich" im weiteren, und „das An-sich des Menschen" im engeren Sinne gebrauche. Er versteht nicht, worum es sich handelt. Aristoteles sagt eben, daß „der Mensch an sich" mit dem „An sich des Menschen" identisch ist. Die von H. vorgebrachte Interpretation der Stelle, daß es sich Aristoteles um den verschiedenen Gebrauch von καθ' αὑτό handelt, was wir „sagen" oder „nicht sagen" können, ist, auch für den wahrscheinlichen Fall, daß er sie irgend einer von ihm benutzten, aber schlechten Übersetzung verdankt, ganz absurd. Aristoteles hat hier durch kein Wort angedeutet, daß es sich ihm hier um „sagen" handelt. Er will bloß das wahrhafte Sein bestimmen. Daß Aristoteles hier ἐπιφάνεια im Gegensatz zu σῶμα im Sinne hat, ist im Texte durch nichts gerechtfertigt, abgesehen davon, daß dadurch ein den Bedürfnissen der Diskussion durchaus fernliegender Gedankengang hineingetragen wird. Er sagt ferner, αὑτό könne hier nicht als ein pron. pers. aufgefaßt werden. Aber warum nicht? Außerdem steht nichts im Wege,

das von mir gebrauchte „es" als betont aufzufassen; die Erklärung in der Klammer macht es deutlich, daß der Einwand Aristoteles' eben darin besteht, daß das Ding, die weiße Oberfläche, selbst, d. h. ein Teil desselben, etwas Innewohnendes ist. Er sagt ferner: πρόσεστι heißt nicht existieren als Prädikat, Attribut. Warum nicht? Die Erklärung H.,s, because the thing defined (αὐτό) is used in the definition, ist indiskutabel, Aristoteles sagt hier nichts von Definition, er ist jetzt in der Einleitung zur Diskussion des Definitionsproblems in der Metaphysik (3: καὶ πρῶτον εἴπομεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς). Das allein genügt auch schon zur Zurückweisung der angebotenen Erklärung des πρόσεστι. Im folgenden Ἐν ᾧ κτλ. soll Aristoteles hier sagen wollen: the thing defined must not be used in the expression of the τί ἦν εἶναι. Gesetzt, aber warum nicht? nicht deshalb, weil es zusammengesetzt ist und, außer dem τί ἦν εἶναι, noch etwas anderes enthält, nämlich etwas, was zu jenem im Verhältnis des Innewohnens steht? Das Ergebnis dieser ganz indiskutablen Interpretation wäre somit wieder der von mir wiedergegebene Gedanke.

S. 465.

31. Zu 4, 6, mein Buch S. 325—326: Gegen meine Interpretation dieser sehr schwierigen Stelle weiß H. vorzubringen, Bonitz erklärt die Stelle für schwierig und gibt sie auf. Nun, darauf ist natürlich nichts weiter zu antworten, als daß es kein Gesichtspunkt ist. Die Interpretation muß auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden. Stellt sie die Gedankenverbindung annehmbar her? H. sagt, nein, verlangt aber, daß wir ihm dies einfach aufs Wort glauben. Das müßte man aber irgendwie zeigen können. Die nächste Frage: verstößt meine Interpretation irgendwie gegen den griechischen Sprachgebrauch? H. weiß nur eine Frage: Has ὅλως ever the meaning which N. gives it, as equivalent to ἁπλῶς? Ja, gewiß, sehr oft. Ein Beispiel müßte ja schon genügen. Ein solches, ja zwei, konnte H. in dem eben behandelten Kap. 4, 1, 2 finden: τὰ ὅλως ἀγαθά, τὰ ὅλως γνωστά, die lat. Übersetzung hat an diesen Stellen, sowie an unserer, simpliciter, also dasselbe Wort, mit dem sie ἁπλῶς zu übersetzen pflegt. Vgl. die oben Nr. 24—26 behandelten Stellen in Phys. I, 7 u. 8. Am allerwenigsten aber ist H., nach dem Aristoteles dort ἁπλῶς an verschiedenen Stellen in verschiedener Bedeutung gebraucht, berechtigt, um die Interessensphäre des ἁπλῶς so besorgt zu sein.

Auch sind die hier behandelten Stellen für meine Aristoteles-Interpretation nicht irrelevant, und H. ist nicht berechtigt, aus dem Zusammenhang gerissene Sätze zu behandeln. Vielmehr war es seine Aufgabe, nachzuweisen, daß seine Interpretation der behandelten Stelle auch im Zusammenhang der ganzen Diskussion der Metaphysik gerechtfertigt ist. Nun, wir wollen H. das Recht auf die Flucht nicht streitig machen, wir wollen ihn nur auf dieser noch weiter verfolgen.

32. Zu meiner Interpretation der folgenden Stelle, 7, bemerkt H., *ἡ Ἰλιάς* bedeute hier nicht das Wort „Iliade", sondern die Iliade. Nein, es bedeutet hier in der Tat nur „Iliade". Der Beweis ist sehr leicht, aber H. liegt der Gegenbeweis ob. Er sagt ferner, daß ich nicht den Unterschied zwischen *ὄνομα* und *λόγος* sehe und die folgende Stelle unrichtig übersetze. Den Beweis für beide Behauptungen bleibt er schuldig, er macht nicht einmal den Versuch dazu. Nun, verlangt H., daß wir ihm auf Grund seiner bisherigen Leistungen, die wir eben kennen gelernt haben, aufs Wort glauben? Im Gegenteil, ich unterscheide genau zwischen „Namen", „genaue Beschreibung" und „Definition". H. hätte die Unrichtigkeit meiner Interpretation nachweisen müssen, wenn er sie angreift, nicht mir den, allerdings leicht zu führenden, Gegenbeweis überlassen. Daß „Iliade" ein *λόγος* ist, habe ich nicht behauptet, aber dafür das gerade Gegenteil: „. . . und folglich auch alle Namen . . . ., so daß auch der Name „Iliade" eine Definition wäre". Das sagt aber Aristoteles ausdrücklich: (*πάντες γὰρ ἂν εἶες οἱ λόγοι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὁτῳοῦν λόγῳ ταὐτόν, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιὰς ὁρισμὸς ἔσται*). Aristoteles kommt also zur Iliade nicht unmittelbar nach *πάντες κτλ.*, welchen Satz allein H. zitiert, sondern erst nach dem von H. unterdrückten Mittelsatz *ἔσται γάρ κτλ.*, in welchem er auf die zu erwartende aber abzulehnende Konsequenz von der Identität von *ὄνομα* und *λόγος* hinweist, was dann mit *ὥστε* auf die Iliade exemplifiziert wird. Es handelt sich also um das Wort „Iliade" als „Namen". Jedenfalls hält H. die Worte *ἡ Ἰλιάς* hier als Beweis für *λόγος*, d. h., er hat die Stelle nicht verstanden. Aristoteles führt *ἡ Ἰλιάς* als Beispiel für *ὄνομα* an, wie nachgewiesen!

S. 465—466.

33. Zur Stelle 5, 1, 2: *Λέγω δ' οἶον ἔστι ῥὶς καὶ κοιλότης. . . τῷ τόδε ἐν τῷδε, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε (οὔθ' ἡ κοιλότης οὔθ' ἡ*

σιμότης πάθος τῆς ῥινός), ἀλλὰ καθ' αὑτήν. H. behauptet nun, daß die letzten drei Worte nicht zur Charakterisierung des τόδε ἐν τῷδε (meine Auffassung), sondern zur Charakterisierung des Wortes πάθος in dem von mir eingeklammerten Satze kommen, daß Aristoteles hier sagen will, es gebe πάθη καθ' αὑτά. Wer nur etwas von griechischer Syntax versteht, sieht sofort, daß dies falsch ist. ἀλλα κ. αὑ. korrespondiert dem οὐκ. συμβ. und muß, ebenso wie dieses letztere, als Charakterisierung des τόδε ἐ ντ. aufgefaßt werden, während der Satz οὐθ' ἡ κτλ. nur eine Begründung des οὐ κ. συμβ. ist, welcher Satz syntaktisch auch ausfallen könnte. Das Wort πάθος ist denn auch emphatisch zu verstehen. Es ist kein Zustand! Wer aber hat H. gestattet, auf den Sperrdruck dieses Wortes in dem Zitat aus meiner Übersetzung (S. 328) zu verzichten? Fürchtete er, der Leser würde auf das richtige aufmerksam werden? Von πάθη κ. αὑτά spricht Aristoteles erst am Ende dieses Satzes: οὐ δ' ὡς τὸ λευκὸν . . . ἀλλ' ὡς τὸ ἄρρεν . . . καὶ πάνθ' ὅσα λέγεται καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν, also erst hier charakterisiert Aristoteles κοιλ. und σιμ. als π. κ. αὑ., nach H. wäre dieser Satz überflüssig; auch berechtigt uns nichts dazu, das Ergebnis dieses Satzes in den obigen hineinzutragen. Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck nur nachdem er den Unterschied zwischen πάθος und καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν genügend dargelegt hat. Das gebe ich in meiner Darstellung dadurch wieder, daß ich das πάθος emphatisch auffasse, und zunächst nur von „Innewohnen an sich" (328—329) spreche: In 2 unterscheidet Aristoteles streng zwischen πάθ. und ὑπάρχ., erst in 3 gebraucht er π. κ. αὑτά. Es ist sehr traurig, daß man über diese Dinge sich unterhalten muß. Und mit welchem Selbstbewußtsein werden hier diese Sekundaner-Schnitzer vorgetragen!

Zum folgenden Satz: Ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα, οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος (also auch jetzt noch unterscheidet Aristoteles strenge zwischen πάθος und ὑπάρχειν!), καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου ἐνδέχεται, ἀλλ' οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ζῴου. Gegen meine Übersetzung orakelt H., ταῦτα does not refer to ζῷον and ποσόν, but to καθ' αὑτά predicates, such as ἄρρεν and ἴσον, und gibt folgende Erklärung des Satzes: These are predicates in which the notion or name is involved (presupposed — entspricht ὑπάρχει!) of the thing of which they (also: ἀρρ. und ἴσ.) are πάθη and without which they (the πάθη) have no meaning. Man weiß wirklich nicht, was damit anzufangen: 1. Was

will Aristoteles damit sagen, der Name oder der Begriff sei in den Prädikaten „Männlich" oder „Gerade" enthalten oder vorausgesetzt. 2. Es ist nicht wahr: Im Prädikat „Männlich" ist der Name oder Begriff „Mensch", „Pferd" usw. weder enthalten, noch vorausgesetzt und ebensowenig „Gerade" im Namen oder Begriff „Quantität" oder „Quantitativ". 3. Aristoteles sagt: *τοῦτο τὸ πάθος*. H. macht daraus einen Plural und liest (stillschweigend): *ταῦτα τὰ πάθη*. 4. Aus dem folgenden *ὥσπερ κτλ.* ist es klar, was ja auch sonst klar ist, daß *καὶ μὴ ἐνδ. δηλῶσαι χωρὶς* die Unmöglichkeit der Existenz bedeutet; von „bedeuten" ist hier keine Rede. Diese Übersetzung ist also unmöglich. Ich beziehe daher *ταῦτα* auf *ζῷον* und *ποσόν, τοῦτο* aber auf *λευκόν* im vorigen Satze, wodurch in unserem Satze der Unterschied zwischen *πάθος* und *ὑπάρχ. κ. αὐ.* (den H. nicht kapiert hat) scharf hervortritt. H. hat gegen meine Übersetzung nichts vorzubringen, es sei denn: The first part of the sentence makes to me no sense — das wird ihm jeder glauben, der seine Fassungskraft bisher mit uns zu bewundern Gelegenheit hatte. H. war es aber auch nur deshalb möglich, mir zu widersprechen, weil er nur die jeweilige Stelle kennt, auf die ihn mein Buch führt. Meine Interpretation dieser Stelle ist durch Aristoteles eigene Worte gedeckt. Cat. III (V) sagt Aristoteles ausdrücklich, daß für Mensch z. B. nur *ζῷον* Namen und Begriff darstellt, nicht aber auch *λευκόν*, 4, 5: *ἐπὶ ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει ... τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον*, *οἷον τὸ λευκὸν ... Τὰ δ' ἄλλα πάντα ... οἷον τὸ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου κατηγορεῖται ...*; 9: ... *τὸν γάρ τινα ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῷ, τί ἐστι, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδοὺς οἰκείως ἀποδώσει ... καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς· τῶν δὲ ἄλλων ὅτι ἂν ἀποδιδῷ τις ἀλλοτρίως ἔσται ἀποδιδωκούς, οἷον λευκόν*

S. 466—467.

34. H. bestreitet, daß Aristoteles in diesem Kapitel die Ausschließung des Gattungsprinzips und die Feststellung des Artprinzips als den eigentlichen Inhalt der Definition und als das eigentliche wahrhaft Seiende im Auge habe, er behauptet, there is not the faintest suggestion of the genus here and its parts in the definition (467). Aber: Aristoteles kommt in 4, 7 zur Schlußfolgerung: *Ὁρισμός δ' ἐστὶν ... Οὐκ ἔσται ἄρα οὐθενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον ... ὁρισμὸς δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.* Im folgenden wird derselbe Gedanke so formuliert, 9 Schluß: *ἐκεῖνο δ*

φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστιν. Damit hat Aristoteles die πάθη aus der eigentlichen Definition und dem Charakter des τί ἦν εἶναι ausgeschlossen. Dann behandelt er in 5 solche Merkmale, ohne welche ein Ding gar nicht existieren kann, wie „Leben" für „Männlich" und „Zahl" für „Gerade" also notwendige Merkmale, die er zunächst durch den Ausdruck ὑπάρχειν bezeichnet, um für sie dann den Ausdruck ὑπ. κ. αὐτά zu prägen und auch für sie den Charakter des τί ἦν εἶνα, und eine Definition, d. h. den Ausdruck derselben in der Definition eines Dinges, zu beanspruchen und schließt wieder mit der Auskunft, daß in erster Reihe nur dem τί ἦν εἶναι eine Definition zukommt, und daß dieses nur in der οὐσία angesprochen werden kann, 5, 4: δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός; 5: Εἰ δ' εἰσὶ καὶ τούτων ὅροι . . . Ὥστε ὡδὶ μὲν οὐθενὸς ἔσται ὁρισμός, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐθενὶ ὑπάρξει πλὴν ταῖς οὐσίαις, ὡδὶ δ' ἔσται. 6: Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον. Hält man diese zwei Stellen, in denen τῶν οὐσιῶν (4, 9) mit τῶν γένους εἰδῶν (4, 7) identifiziert wird, mit 5, 4, 5, 6: ταῖς οὐσίαις, μόνης τῆς οὐσίας, μόνων τῶν οὐσιῶν zusammen, so ist es klar, daß dieses Kapitel eben die Frage diskutiert, ob denn die Definition eines Dinges auch noch etwas anderes enthält, als das εἶδος. Aristoteles sagt also ausdrücklich, daß nur die εἴδη des γένος Gegenstand der Definition sind, und schließt das γένος und alle Arten von sonstigen ὑπάρχοντα aus der eigentlichen Definition und dem eigentlichen τί-Charakter aus. Ja sogar auf dem Standpunkt der Physik sagt Aristoteles, Cat. III (V), 6: Τῶν δέ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους κτλ. Nebenbei, wie ist diese Stelle: εἶδος als δευτ. οὐσία mit unserer Stelle zu harmonisieren, wenn man nicht zwei Standpunkte in Aristoteles anerkennen will? Vgl. das ganze Kapitel, besonders auch die oben zitierte Stelle 9: . . . καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς.

Dann zitiert H. in meinem Namen: That according to Aristotle σιμόν does not necessarily include ῥίς . . . not by denying that σιμόν involves ῥίς . . . Das ist nicht wahr. Ich sage S. 331: Aristoteles ist eben der Ansicht, daß man zur Bezeichnung der Nasenkonkavität in der Tat nicht gerade den speziellen Ausdruck σιμόν in der angenommenen technischen Bedeutung ge-

brauchen solle, es genüge vielmehr, *σιμόν* in der ursprünglichen Bedeutung zu nehmen, oder man gebraucht besser *κοῖλον*, welches den speziellen Sinn der Nasenkonkavität nicht angenommen hat." Das entspricht den Worten Aristoteles, 4: *ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι,* sowie der ganzen Stelle, die ich Seite 333 wiedergebe.

H. bietet nun eine Interpretation des ganzen Kapitels an. Wir wollen davon absehen, daß er nicht einmal den Versuch macht, diese an der Hand des hier sehr schwierigen Textes nachzuweisen. Wir wollen sie dennoch prüfen: Aristotle admits, nay maintains, that *σιμόν* and *ἄρρεν* and *ἄρτιον*, etc. do involve the subject etc. — Also *σιμόν* und *ἄρρεν* und *ἄρτιον* stehen auf einer Stufe. Aristoteles sagt aber ausdrücklich, 3: *Ἔστι δ' ἀπορία καὶ ἑτέρα περὶ αὐτῶν*, die beiden Aporien sind also voneinander verschieden. Nach meiner Interpretation betrifft die erste Aporie das sachliche Verhältnis der notwendigen Merkmale zum Gegenstand der Definition, die andere hingegen den sprachlichen Ausdruck. Nehmen wir nun die eigentliche Interpretation: The question then is, is there a definition of such as seem, by the designation, units, and *καθ' αὑτά*? The answer is unequivocally, no. Because, after all, they do contain two, a subject and a predicate. Again, they cannot have a *τί ἦν εἶναι* because, in virtue of the fact that *σιμόν* involves *ῥίς, σιμὴ ῥίς,*, if analyzed far enough, will be found to be an infinite phrase, and there can be no definition of the infinite. Es verlohnt sich, auf diese, offenbar einer mangelhaften und von H. obendrein mißverstandenen Übersetzung entnommene Interpretation näher einzugehen. Sie kann nämlich als vorzügliches Schulbeispiel dienen zur Illustration eines Blindgeborenen, der über Farben spricht. Wir sehen davon ab, daß H. die Erklärung für if analyzed etc. und den Nachweis desselben im Texte schuldig geblieben ist, ebenso von dem falschen unequivocally no, da Aristoteles in Wahrheit sowohl die Definition wie das *τί ἦν εἶναι* für die hier behandelten Dinge im uneigentlichen Sinne zuläßt (5). Was ist das Ergebnis der Diskussion in Kap. 5 nach dieser „Interpretation"? Im vorigen Kapitel gelangte Aristoteles zum Ergebnis, daß man *τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον* nicht als Definition ansehen könne, da diese nur das *εἶδος* = *οὐσία* = *τί ἦν εἶναι* betrifft. Darauf leitet er Kap. 5 ein: *Ἔχει δ' ἀπορίαν, ἐάν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμὸς τῶν*

οὐχ ἁπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων; ἐκ προσθέσεως γὰρ ἀνάγκη δηλοῦν. Nach dem Ergebnis des 4. Kapitels würde es nur von einfachen Dingen eine Definition geben, da aber bei den Naturdingen die Sache nicht so einfach liegt, indem sie außer dem höchsten Wesensprinzip auch die niedrigeren Wesensprinzipien als notwendige Merkmale haben, so kämen wir dazu, sie von der Möglichkeit einer Definition auszuschließen. Die Antwort ist: Es gibt zwei Arten von Definition, eine *uneigentliche*, in die auch die notwendigen Merkmale durch τ. ἐκ προσθ. λόγον aufgenommen werden, und eine eigentliche, die eben nur das τί aufnimmt. Das nach unserer Interpretation. Nach H. fragt hier Aristoteles nicht nach der Definition der zusammengesetzten Naturdinge, sondern nach der Definition gewisser *Merkmale* in abstracto. Kann man das Merkmal „Männlich" definieren? Aristoteles sagt: nein, weil dieses bereits ein Lebewesen voraussetzt, enthält also Subjekt und Prädikat: das Lebewesen ist männlich, daher keine Definition. Wovon aber *gibt* es noch eine Definition, wenn dem so ist? Mensch ist ein menschliches Lebewesen, Pferd ist ein pferdliches Lebewesen, Apfel ist eine apfelartige Pflanze usw., ja, selbst wenn wir zu den vier Elementen zurückgehen: Feuchtigkeit involviert Begriff und Namen des Wassers: das Wasser ist feucht, also Subjekt und Prädikat. Danach gibt es *überhaupt* keine Definition, auch nicht von den einfachsten Dingen, d. h. von den Dingen mit *einem* Merkmale (denn *ganz einfache* Dinge haben in der Tat keine Definition, das gilt von der formfreien Hyle sowohl, wie von dem stofffreien Formprinzip, s. mein Buch S. 365). Und dann: das Merkmal „Männlich" *kann* definiert werden: „Männlich" ist die Zeugungspotenz eines Lebewesens. Wie in aller Welt soll die Tatsache, daß wir beim Worte „Männlich" schon an Lebewesen denken, uns daran verhindern, dieses Merkmal seinem *Wesen* nach zu definieren. H. geht aber noch weiter, er sagt, das Merkmal „Männlich" (er operiert zwar mit dem bequemeren σιμόν, aber man muß doch dafür wohl auch ἄρρεν setzen können!) *kann gar kein τί haben*, weil — übergehen wir das mysteriöse if analyzed — es nicht definiert werden kann. Gesetzt, der Satz: „Männlich" ist die Zeugungspotenz eines Lebewesens, könnte durch irgendein Sophisma seines Wertes als Definition beraubt werden, würde dadurch die Zeugungskraft aufhören, das τί ἦν εἶναι von „Männlich" zu *sein*? Man sieht, bei dieser Interpretation des Kapitels verliert man, ab-

gesehen von dem Zusammenhang mit dem Text, allen Wirklichkeits grund unter den Füßen und. man bewegt sich in der freien Luf abstruser Absurditäten. Man kann zwar sagen: „Männlich“ ist kei Naturprinzip für sich, also kein *τί* im Sinne des Formen reiches, dazu aber muß man sich erst auf den Boden unserer Inter pretation des Aristoteles stellen! Zu alledem aber kommt noch daß ich in der Interpretation des Kap. 5 gleichsam auf eine authen tische Interpretation, Cat. III (6), hinweisen kann (s. oben).

S. 467,

35. Zur St. 6, 2: 3, m. B. S. 336. Es handelt sich um eine schwierig Stelle, Übersetzer (vgl. lat. Übers.) und Komm. fügen ein Wort hinz (wenn auch nur in der Interpretation), *τὰ ἄκρα* erklären sie: die beide Extreme des Syllogismus. Die Stelle bleibt trotzdem schwierig. Nac meiner Interpretation ist hier von Syllogismus nicht die Rede un die Stelle gibt einen guten Sinn. H. orakelt diese Interpretation hin weg, hat aber weiter nichts vorzubringen, als daß die Kommentar die Stelle schwierig fanden. Er sagt: Aristoteles gives no illustratio of white and black, aber er tut so in dem unmittelbar vorher gehenden und in dem unmittelbar folgenden: *Ἀλλ' ἴσως γ' ἐκεῖν δόξειεν ἂν συμβαίνειν, τὰ ἄκρα γίγνεσθαι ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός οἷον τὸ λευκῷ εἶναι καὶ τὸ μουσικῷ εἶναι, δοκεῖ δ' οὔ:* Es könnt aber scheinen, sich so zu verhalten, daß die Extreme im uneigentliche Sinne dasselbe sind, wie weiß sein und gebildet sein. Allein das schein nicht der Fall zu sein. Der Sinn ergibt sich ganz ungezwungen Aristoteles gibt dem Gedanken Raum, daß manche Extreme de Gegensatzpaare im uneigentlichem Sinne dasselbe sind, d. h. irgendwi einander bedingen, wie die weiße Hautfarbe und die Bildung. H. häl es für ganz fern: as if Aristotle were thinking of the black race a inferior in mental power to the white. Aber, Aristoteles hat gewi Plato gelesen, und Plato läßt sich auf solche völkerpsychologisch Klassifizierung wohl ein (vgl. m. B. II, nach Register s. v. Egypter Hellenen, Skythen, Völkerpsychologie). Wenn H. vorbringt, daß de oben zitierte Satz eine reduction ad absurdum ist, so behauptet (richtige wiederholt) er etwas, was in den Text in keiner Weise hinein gebracht werden kann. Aristoteles gibt dem Gedanken Raum, komm aber davon zurück, die Annahme scheint ihm nicht genügend be gründet: *δοκεῖ δ' οὔ* ist kein Ausdruck für eine reductio ad absurdum Ferner: *κατὰ συμβ.* ist eine Charakterisierung von *γίγνεσθαι ταὐτά*

nicht, wie von H. mißverstanden, von τ. λευκῷ εἶναι und τ. μουσικῷ εἶναι. Auch ist die Aristoteles zugeschriebene Schlußfolgerung unhaltbar: Weil Weiß-sein und Gebildet-sein, obschon sie beide zum Menschen nur im Verhältnis von συμβεβηκότα stehen, nicht identisch sind, sind auch Weiß-sein und Mensch-sein nicht identisch. Diese Schlußfolgerung ist willkürlich. Bildung hat (nach H.) mit der weißen Hautfarbe nichts zu tun, überhaupt hat die Hauptfarbe keine notwendige Beziehung zur Bildung, da ein Mensch, weiß oder schwarz, auch ungebildet b l e i b e n kann. Die Tatsache, daß zwei Merkmale einem Dinge nur κ. σ zukommen, spricht eben d a f ü r, daß sie voneinander v e r s c h i e d e n sind. Anders aber mit der Hautfarbe, ein jeder Mensch m u ß notwendig eine Hautfarbe haben, und dem weißen Menschen ist die weiße Farbe gewiß irgendwie wesentlich, ebenso wie dem schwarzen die schwarze. H. sagt surely λευκόν cannot be the same as λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι, for they are not similarly related to ἄνθρωπος. Diese Begründung ist eine p e t i t i o p r i n c i p i i: das Verhältnis von λευκόν zu λ. ἀνθ. εἶναι ist eben die zur Diskussion stehende Frage. Dieser petitio principii liegt ferner mangelhaftes Verständnis der Stelle zugrunde: Aristoteles sucht letztlich das Verhältnis von λευκόν zu τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ λ. ἀνθ. εἶναι ist nur ein M i t t e l g l i e d; 2 Schluß: ὥστε καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ (vgl. Nr. 9 und Metaph. IV, 9, 1. 2).

S. 467—468.

36. Zur St. 8, 4. 5: H. widerspricht meiner Interpretation, daß Aristoteles in diesem Kapitel das Individuationsprinzip behandelt, sagt aber nicht, worum es sich denn sonst handelt. Er stellt Frage- und Ausrufungszeichen darüber zusammen, daß ich τόδε τι als vollständiges „Dieses" und τοιόνδε als ein „ähnliches" oder ein „andersartiges" auffasse. Er hat die Stelle weder in Aristoteles, noch in meinem Buche verstanden: Hier ist das zeugende Individuum als das Vergleichsobjekt festzuhalten: das P r o d u k t, sagt Aristoteles, müßte dem zeugenden τόδε in a l l e n S t ü c k e n gleich sein, in Wahrheit jedoch ist es ihm nur ähnlich, d. h. es ist ihm nur in den a l l g e m e i n e n A r t m e r k m a l e n gleich. Wenn daher H. sagt, the important addition that a l l t h i n g s o f t h e s a m e c l a s s would be the same, is omitted, so ist das sinnlos, es genügt, das zeugende Individuum als Vergleichsobjekt festzuhalten, die Indentität aller Individuen einer Art oder Gattung ergibt sich daraus von selbst,

besonders aber daraus, daß die ganze Diskussion unter den Gesichtspunkt der Frage nach dem *Individuationsprinzip* gestellt ist (s. w. u.). H. sagt ferner: *ἐγίγνετο* does not nean „would be“, but rather „would become“ — das hat er seiner äußerst mangelhaften Kenntnis des Griechischen zu verdanken, *γίγνομαι* heißt beides, hier allerdings *könnte* man auch „werden“ übersetzen, allein ich wählte das „sein“ als das *Ergebnis* des Werdens, worauf es hier ankommt. Aristoteles sagt: die Dinge einer Art müßten einander in allen Stücken gleich *sein*, was sie aber in Wahrheit nicht *sind*: Wir können darüber, wie die Dinge *geworden sind*, nur danach, wie sie *sind*, etwas ausmachen. Das amüsanteste an der Sache aber ist, daß H. hier in mitleiderregender Weise seiner Lust zum Kritisieren zum Opfer gefallen ist: Ich weiche nämlich hier in der Übersetzung gar nicht von der gangbaren ab, ich habe die Stelle nur besser beleuchtet, besonders durch den Hinweis auf 8, 8: *καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει, ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.* H. aber, der weder Aristoteles noch die Übersetzer oder Kommentatoren, noch auch mich verstanden hat, setzt mir *meine eigene* Übersetzung entgegen. Er sagt: The real difference between *τόδε τι* and *τοιόνδε* is that between an individual and a universal, a particular and a general. Gewiß so, aber *was* will Aristoteles hier durch die Hervorhebung dieser Differenz sagen? Nichts anderes, als was er nach meiner Darstellung sagt. H. fährt fort: The argument against Plato is that you could not explain „genesis“ of the particular on the theory of the ideas. Was ist das? — nicht: die Frage nach dem *Individuationsprinzip*? H. hat aber die Kritik dieser Stelle damit eingeleitet, daß er in Abrede gestellt, daß es sich Aristoteles in diesem Kapitel um diese Frage handelt! Hätte sich H. nicht mit *Worten* begnügt, sondern es versucht, dem Leser zu sagen, *warum* man die Entstehung des Individuums nach der Ideenlehre nicht erklären kann, so hätte ihm dieses bedauernswerte Malheur nicht passieren können. H. weiß nicht, daß die Frage nach dem Individuationsprinzip eben die Frage nach dem Grunde dafür ist, daß die Individuen einer Art einander nur durch die *gemeinsamen Merkmale ähnlich* sind, während sie sich durch die *individuellen Merkmale* voneinander *unterscheiden*. Er fand in einer Übersetzung etwas anders lautende *Worte*, daher das Malheur: „nichts als Worte“!

S. 468—470.

37. „Page 342 .... but non the less matter."

H. stellt in Abrede, daß Kapitel 10 das Gattungsprinzip aus der Definition ausschließt, und im Zusammenhang damit stellt er auch in Abrede, daß 11: Ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα κτλ. im Gegensatz zu 10: Ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχή κτλ. steht. Er sagt's und verlangt, daß wir es ihm aufs Wort glauben, er sagt, it is really parenthetical, macht aber nicht den Versuch, dies durch eine Übersetzung und Interpretation des Textes nachzuweisen. Daß es sich aber Aristoteles auch in diesem Kapitel um die Ausschließung des Gattungsprinzips aus der Definition handelt (wenn auch nicht in erster Reihe, da der eigentliche Zweck der Diskussion der Nachweis ist, daß der Inhalt des Einzeldings samt seinen notwendigen Merkmalen mit dem Inhalt des wahrhaft Seienden identisch ist, S. 341), geht schon daraus hervor, daß es die Fortsetzung des vorigen Kapitels ist, dann aber aus dem ganzen Gange der Untersuchung, wie dies in meiner Darstellung klar gemacht ist. Außerdem sagt das Aristoteles auch hier ausdrücklich, 10: (ἕκαστον γοῦν τὸ μέρος ἐὰν ὁρίζηται καλῶς κτλ.; 12 Ende: τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός κτλ. Aristoteles ist also in diesem Kapitel noch immer an der Frage interessiert, was den Inhalt der eigentlichen Definition ausmacht. Wenn daher Aristoteles dem ἄνθρωπος καθόλου den οὐσία-Charakter abspricht, so tut er das nur, um darzutun, daß die eigentliche Definition nicht alles umfassen soll, was der Begriff Mensch außer dem Artprinzip noch an notwendigen Gattungsmerkmalen enthält. Dafür spricht auch Kap. 11, wo, 1 f., das Definitionsproblem wieder aufgenommen wird, und zwar in dem Sinne, ob auch das καθόλου zur Definition gehört: καίτοι τούτου μὴ δήλου ὄντος οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι ἕκαστον· τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδος ὁ ὁρισμός (es ist kein Zweifel zulässig: H. hat diese Kapitel nie im Zusammenhange gelesen, die sporadisch aufgegriffenen Stellen aber nicht verstanden). Die Annahme H.'s, daß dies gegen Platos Ideenlehre gerichtet ist, würde, wenn sie auch richtig wäre, an der Richtigkeit meiner Interpretation nichts ändern, aber diese Annahme ist unbegründet. Wenn Aristoteles gegen die Ideenlehre polemisieren will, tut er dies ausdrücklich, wie oben und in Kap. 11. — Die Einladung zum Widerspruch bildete hier der Schluß meiner sofort zu

besprechenden Anmerkung, S. 342—43: „Zur Begründung unserer Interpretation .... ist auf die Gegenüberstellung von 10: *Ἐπεὶ δέ* *κτλ.* (dem 14: *Εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον . . . Εἰ δ' ἑτέρα* *κτλ.* korrespondiert) und 11: *Ὁ δ' ἄνθρωπος κτλ.* . . .“ Wenn ich etwas besonders zu begründen habe, hält es H. für eine gute Gelegenheit, seinen Geist leuchten zu lassen. — Nebenbei: H. spricht hier von der Seele, von der Aristoteles sagt (10), daß sie *εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι* des Tieres ist, als von der Form des Tieres (Hence, in animals, the soul being the form, etc.), er vergißt, daß er oben die Identität der Form mit dem Bewegungsprinzip und dem *τί* in Abrede gestellt hat!

Die ganze Hinterhältigkeit dieser „Kritik“ ist durch das folgende illustriert: Lines 31—33 (= 10, 12 Anfang): *μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς.* N. translates (!) as follows (pages 342, note): „Das Einzelding besteht aus dem Wahrhaft-Seienden und dem Stoffe dieses Stoffes, d. h. aus dem letzten Stoffe, der die entfernteren Stoffe bereits in sich enthält.“ The only comment to be made is an exclamation mark. Besides, N. does not seem to be aware that the words, *καὶ τῆς ὕλης*, after *εἴδους* are not found in the Mss. and are supplied conjecturally by Bonitz in the interest of quite a different interpretation, the right one (cf. Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis libros Metaphysicos, page 92). With those words omitted, not even N. can translate the passage as he does.

Die Hinterhältigkeit hier ist mannigfach: 1. Nach dieser Darstellung beruht meine Interpretation auf der hier zitierten Stelle. 2. Es handelt sich um eine Übersetzung der ganzen oben zitierten Stelle. 3. Meine Interpretation wird nicht angegeben, es wird nicht gesagt, ob ich Aristoteles eine Ansicht zuschreibe, die er nach H. nicht äußert, es wird nur orakelt, daß Bonitz anders interpretiert, und zu dessen Gunsten entschieden: an der Kompetenz H.s, zu entscheiden, wird wohl niemand mehr zweifeln, der unsere Ausführungen bisher verfolgt hat!

Wie verhält sich aber die Sache in Wahrheit? — wie folgt: Aristoteles ist in Kap. 10 damit beschäftigt, die Identität des Inhalts des Einzeldings samt seinen notwendigen Merkmalen mit dem Inhalt des wahrhaft Seienden nachzuweisen. Dies tut er, indem

er zwischen Tier im allgemeinen und einem bestimmten Tiere unterscheidet. Im letzteren Falle gehört das Lebensprinzip (ψυχή) nicht zur Form, sondern zum Stoffe: „Unter Stoff, Hyle, versteht man doch nicht immer Urstoff, Urmaterie, sondern ein jedes Wesen eines niederen Prinzips ist der Stoff des höheren Prinzips. Sokrates besteht nicht aus der Artform: Mensch (das heißt aus einem Komplex von Formen von den Urqualitäten angefangen bis zum Lebensprinzip, welche alle von dem höchsten Artprinzip: Mensch irgendwie eingeschlossen wären) und dem Urstoff, sondern aus der Form.: Mensch schlechthin (das heißt aus dem Denkvermögen) und dem letzten Stoffe, der all jene notwendigen unteren Prinzipien bereits darstellt. Scheint ja das Gehirn oder das Herz (in beiden suchten die Alten bekanntlich den Sitz des Denkvermögens) tatsächlich ein solch letzter, das Lebensprinzip darstellender Stoff zu sein.“ Dazu die Anmerkung: 1. 10—13 bis: *Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.* — Besonders zu beachten in 11: *Ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δὲ, οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου. καθ ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστὶ, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.* In diesem Sinne ist auch 12 zu verstehen: *μέρος μὲν οὖν . . . τῆς ὕλης αὐτῆς.* Das Einzelding besteht aus dem Wahrhaft-Seienden und dem Stoffe und dem Stoffe dieses Stoffes, das heißt aus dem letzten Stoffe, der die entfernteren Stoffe bereits in sich enthält.“ Es ist nun klar, daß meine Interpretation sich auf 11 stützt, wo Aristoteles diesen Gedanken mit aller wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit ausspricht während ich auf 12 nur nebenher hinweise. Ich habe den Bonitz nicht zur Hand und kann, bei der nachgewiesenen Unzuverlässigkeit H.'s in bezug auf Verständnis und Gewissenhaftigkeit, nichts darüber ausmachen (die lateinische Übersetzung hat die betreffenden Worte in gewöhnlichen Typen), was er in Bonitz verstanden und wieviel Unbequemes er unterdrückt hat. Aber wozu sollte ich darauf eingehen? Das sah wohl auch H., aber er weiß Rat: er unterdrückt die erste Hälfte meiner Anmerkung und den entscheidenden Satz im Text! Es ist ferner klar, daß der Satz: „das Einzelding usw.“ nur den letzten Teil von 12: *τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους* paraphrasieren soll. Wenn H. etwas gegen meine Inter-

pretation hat, dann hätte er sie *sachlich* angreifen und dies auf Grund von 11 austragen sollen (s. Nachtrag).

Gegen meine Interpretation von Kap. 11 gesteht H., nichts vorbringen zu können, es sei denn sein allgemeines Gefühl. Das muß aber ein Kritiker irgendwie ausdrücken können. Wenn H. das nicht konnte, so war daraus nur *eine* richtige Konsequenz zu ziehen, sich für das Amt eines Kritikers erst genügend vorzubereiten, bevor man sichs anmaßt. Was ich als den Inhalt von Kap. 11 angegeben, ist einem jeden klar, der, im Gegensatz zu H., für die Lektüre meines Buches genügend vorbereitet ist und es nicht mit der ausgesprochenen Absicht liest, sich auf Grund der Arbeit anderer eine literarische Existenz zu begründen. Die Ausführungen H.,s in dem folgenden sind sehr konfus, aber ich bin wohl in der Lage, zu sagen, was er nicht verstanden hat: Es ist Verständnislosigkeit, zu sagen, daß ich Knochen und Fleisch mit dem Lebensprinzip identifiziere. Ich sage bloß, daß, da der Mensch niemals anders als in Fleisch und Knochen dargestellt ist, so kann man vom Lebensprinzip bei der Definition nicht absehen. Wenn er ferner fragt, worin die Ansicht der Eklektiker der Aristoteles' in der Physik gleicht, so ist das ausdrücklich gesagt: „Alles auf *eine* Form zurückzuführen (4, 5)", es sind also auch die Stellen verzeichnet, wo das gesagt ist, und auch die Stelle in 9, wo Aristoteles auf den Standpunkt der Physik ausdrücklich Bezug nimmt, ist einige Zeilen vorher angegeben.

S. 470—471.

38. Zu Kap. 12: Nachdem ich in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel darauf hingewiesen habe, daß Aristoteles, während er in der Analytik die von Plato im Sophist adoptierte Definition durch Einteilung und Aufzählung aller Merkmale ablehnt, hier die Einteilung als *Verfahren* gelten läßt, gebe ich aus Kap. 12 folgendes wieder: „Es (das Verfahren der Einteilung) besteht darin, stets den letzten Artunterschied herauszufinden, der zusammen mit dem Gattungsbegriff die Definition ausmacht. Den letzten Unterschied aber findet man am leichtesten, wenn man die Merkmale eines Einzeldings aufzählt, wie: „Der Mensch ist ein zweifüssiges, füssiges Lebewesen." Daran knüpft Aristoteles einige sprachliche Bemerkungen, um zuletzt darauf hinzuweisen, daß die Frage dieses Verfahrens für uns nicht so wichtig ist, da die logische Ordnung in der Sprache mit der Ordnung des Seins nicht notwendig

übereinstimmen müsse.“ Das steht alles wörtlich im Text, 3: *Δεῖ δ' ἐπισκοπεῖν πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν. Οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί . . . οἷον τὸ πρῶτον ζῷον, τὸ δ' ἐχόμενον ζῷον δίπουν, καὶ πάλιν ζῷον δίπουν ἄπτερον· ὁμοίως δὲ κἂν διὰ πλειόνων λέγηται. Ὅλως δ' οὐθὲν διαφέρει· διὰ πολλῶν ἢ δι' ὀλίγων . . . ἢ διὰ δυοῖν . . . οἷον τοῦ ζῷον δίπουν τὸ μὲν ζῷον γένος, διαφορὰ δὲ θάτερον.*

In diesen Sätzen sind meine ersten zwei Sätze in umgekehrter Ordnung enthalten: *Ὅλως δ' οὐθὲν κτλ.* deckt meinen ersten Satz, das übrige meinen zweiten Satz, das besonders wenn man noch auf 5: *ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαιρεῖσθαι κτλ.* und 7: *Κἂν τοῦτο διαιρῇ τῇ οἰκείᾳ διαιρέσει* hinweist. Die eigentliche Definition besteht in dem Artbegriff zusammen mit dem Gattungsbegriff (oder im Artbegriff selbst; s. w. u.), diesen aber, den letzten Artbegriff, erhält man durch richtige Einteilung; dazu kommt noch 6: *Καὶ οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν κτλ.* nnd 10: *Περὶ μὲν οὖν τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν κτλ.*

H. läßt nun den ersten der hier aus meinem Buche zitierten Sätze weg und zitiert nur die weiteren Sätze. Damit erzielt er den Effekt, daß der Leser denken muß, ich lasse Aristoteles sagen, daß die Einteilung die beste Definition sei, während ich bloß vom besten Verfahren zur Erzielung der Definition spreche. Wenn H. es in Abrede stellt, daß Aristoteles die Einteilung als das beste Verfahren zur Auffindung der letzten Differenz erklärt, so verdankt er diese Ansicht seiner mangelhaften Kenntnis des Griechischen, es steht nämlich ausdrücklich im Texte, besonders aber auch seiner vollständigen Unkenntnis der Entwickelung der hier behandelten Probleme. Die ganze Diskussion hat Platos Sophist im Auge: Was Plato für eine richtige Definition hält, hält Aristoteles für ein gutes Verfahren zur Auffindung der richtigen Definition, des letzten Artprinzips. Es geht dies auf die Differenz zwischen der Ideenlehre Platos und der Formlehre Aristoteles' zurück: In der Idee muß das Ding mit allen notwendigen Gattungsmerkmalen existieren, in der Form nur das letzte Artprinzip. Die ganze Sprache geht auf den Sophist zurück.

H. fährt fort: He says something quite different, and more worth saying. In the immediately preceding, he has told us, that the last

difference is really the definition. Now he adds, the proof that the last difference is sufficient, and it is not necessary to give the prior difference through which we passed (wieso? — nicht durch Einteilung?), to obtain the last. Nachdem H. den ersten Satz in der aus meinem Buche zitierten Stelle unterdrückt hat, sieht es so aus, als ob der Satz: that the last difference, das Gegenteil von dem besagt, was ich als die Ansicht Aristoteles' angebe. Wir haben gesehen, daß dies nicht der Fall ist. Allein die hier zitierten Sätze H.,s geben den Inhalt der Sätze von 4 ff. an, und wenn sie, die Sätze, im Texte Aristoteles', auch nicht das Gegenteil von dem besagen, was ich angegeben, so geht doch Aristoteles hier weiter als meine Inhaltsangabe. Ich spreche nur von der Definition aus dem Artunterschied und dem Gattungsbegriff, während hier nur vom Artbegriff allein gesprochen wird. Auf diese Differenz hätte H. hinweisen können. Warum tut er das nicht? Mangel an Verständnis spielt gewiß auch hier eine große Rolle, aber die Tatsache, daß er den entscheidenden Satz im Zitat aus meinem Buche unterdrückt hat, läßt diese Entschuldigung als nicht hinreichend erscheinen. In einer Anmerkung zu dieser Stelle mache ich darauf aufmerksam, daß Aristoteles hier vom Standpunkt der Metaphysik absieht, daß hier auch logische Artprinzipien in Betracht kommen. Ich messe daher der ganzen Auseinandersetzung eine nur sprachliche Bedeutung bei, was ich mit den Sätzen belege: 1. *ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος* und 9: *τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ μὲν ὕστερον τὸ δὲ πρότερον.* Aus diesem Grunde gehe ich auf den weiteren Inhalt dieses Kapitels nicht ein, weil dadurch die eigentliche Diskussion der Metaphysik nicht gefördert wird. Mir handelte es sich hauptsächlich um den Hinweis darauf, daß in der Metaphysik Aristoteles gezwungen ist, Plato auch in der Bedeutung der Einteilung für die Definition Konzessionen zu machen.

Indem ich aber auf die Inhaltsangabe des folgenden verzichtet habe, habe ich auch auf einen weiteren Beleg für meine Interpretation des Aristoteles im allgemeinen verzichtet. Denn wenn auch Aristoteles hier von den festen Artprinzipien der Natur, um die allein es ihm zu tun ist, absieht, so beweist doch die Tendenz, auch innerhalb sprachlicher Spekulationen das Gattungsprinzip zurückzudrängen und den Artunterschied als den alleinigen Inhalt der Definition hervor-

zuheben, daß die hier vertretene Ansicht Aristoteles' eben dahin geht, die eigentlichen Artprinzipien der Natur als den alleinigen Inhalt der Definition anzusprechen. Der Sachverhalt ist in meiner Darstellung so klar und sicher herausgearbeitet, daß ich auf diesen Beleg verzichten konnte. H. aber, der oben diesen Satz in Abrede gestellt hat, hatte allen Grund, nicht darauf aufmerksam zu machen, daß er hier diesen Satz gleichsam gegen mich zu beweisen hat. Das scheint das blinde Gefühl gewesen zu sein, das unseren nicht minder blinden „Kritiker" hier geleitet hat! Denn die einzige Frage, die H. hier mit Recht hätte fragen können, war die: Warum habe ich die Inhaltsangabe mit 3 abgebrochen und 4 ff., wo Aristoteles auch den Gattungsbegriff von der Definition ausschließt, weggelassen? Der Grund dafür ist in meinen Ausführungen (samt Anmerkung) gegeben. Diese Auseinandersetzung ist sprachlicher Natur (vgl. noch 5: *ἐάνπερ λέγῃ καλῶς*) und ist unwichtig. Ich schließe auch die Kapp. 13—16 von der Darstellung aus, ich schließe ganze Bücher aus, aus demselben Grunde, sie gehören nicht zur eigentlichen Diskussion der Metaphysik. Ich stütze mich dabei hauptsächlich auf den Inhalt dieser Partien, weise aber auch darauf hin, daß Aristoteles selbst, bei der Summierung der erzielten Resultate am Eingang des nächsten Buches VII, 1 nur jene Partien berücksichtigt, die wir zur Darstellung herangezogen haben, S. 349, 1: „Diese kurze Einleitung bietet eine bequeme Handhabe zur Bloßlegung des Fadens der eigentlichen Untersuchung der Metaphysik." Das kann man angreifen, aber offen und ehrlich, mit ehrlichen Waffen: durch den Nachweis, daß diese Teile zur Diskussion der Metaphysik gehören. Es so darzustellen, als ob es sich darum handelt, daß ich 12, 4 ff. falsch aufgefaßt habe, und diesen Eindruck durch das Unterdrücken des entscheidenden Satzes erzielen zu wollen, wie H. es tut, zeugt eben so laut von Unwissenheit und Unsicherheit, wie von Geflissentlichkeit. Darüber kann nämlich kein Zweifel herrschen, daß H. nur durch eine mangelhafte Kenntnis des Griechischen und durch die Unfähigkeit, meine Ausführungen zu verstehen, in diese Schwierigkeit geraten ist. Er sagt, ich hätte den letzten Teil des Kapitels nicht verstanden, aber ich gebe nur den Inhalt bis zum Schlusse von 3 an und erkläre das übrige als für die Diskussion der Metaphysik irrelevant. H. war also nicht in der Lage, zu sehen, welchen Teil des Kapitels ich exzerpiere. Aber auch H.,s Inhaltsangabe ist un-

richtig. Er sagt in Fortsetzung des oben zitierten Satzes: in other words: *ζῷον δίπουν* is sufficient, and it is not necessary to say *ζῷον ὑπόπουν δίπουν.* Das ist falsch, *ζῷον δίπουν* als Definition hat Aristoteles in 3 aufgestellt: den Gattungsbegriff mit dem letzten Artunterschied. In 4 geht er weiter: *Εἰ οὖν τὸ γένος μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι ὡς ὕλη δ' ἐστίν . . . φανερόν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος.* Im folgenden, 5—8, die H. in seiner Inhaltsangabe unterdrückt, sagt Aristoteles, daß man in der Einteilung noch weiter gehen muß, und daß alles auf die richtige Einteilung ankommt, also gerade das, was H. in Abrede stellt, und kommt wieder zum Schluß: 7. *Εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός . . . μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία . . .* 8: *Ὥστε φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατά γε τὸ ὀρθόν.*

Dann kommt der von H. im folgenden zitierte Beweis durch Transposition, 9. Es ist aber klar, daß wenn Aristoteles im Beweise *ζῷον δίπουν ὑπόπουν*, wie auch schon früher, 7: *ζῷον ὑπόπουν δίπουν,* zur Illustration des (von H. perhorreszierten) Verfahrens durch Einteilung, als Beschreibung anführt, er damit den in 4 ausgesprochenen und in der ganzen Deduktion festgehaltenen, über 3 hinausgehenden Satz, daß die richtige Definition nur den letzten Artunterschied enthalten soll, nicht aufheben will. Es ist also verständnislos zu sagen, daß Aristoteles in 9 beweisen will, daß *ζῷον δίπουν* eine genügende Definition ist. Nein, das ist der Standpunkt in 3, der in 4 aufgegeben ist. In 9, wie in 5—8, will Aristoteles beweisen, daß *δίπουν* allein die richtige Definition ist! Die Gattung, sagt Aristoteles, 4, ausdrücklich, gehört zur (letzten) Hyle — s. oben.

Jetzt sehen wir klar, in welcher Notlage sich H. hier befunden hat. Er hat die Ausführungen Aristoteles' in 4—9 nicht verstanden, danach ergab sich ihm aus dieser Diskussion dasselbe, wie in 3. Das aber, daß die Gattung mit dem letzten Artunterschied, also *ζῷον δίπουν*, die Definition bilden, fand er in meinem ersten Satze. Hier kommt die Hinterhältigkeit. Ich darf das nicht gesagt haben, wenigstens soll der Leser davon nichts wissen, also dieser Satz wird unterdrückt. Und wie gründlich er dabei zu Werke geht. In dem von H. zitierten zweiten Satze finden sich zwischen „Unterschied" und

„findet“ vier Punkte. Der Leser mag sich hierher was er will hineindenken. Diese vier Punkte stehen aber für eben soviel Buchstaben des unschuldigen Wörtchens „aber“. Das „aber“ ist unschuldig, aber nicht so H., dieses „aber“ („den letzten Unterschied aber findet man“) weist nämlich auf den unterdrückten Satz hin, es muß sich also gefallen lassen, dessen Los zu teilen!

Nun kommt der letzte meiner oben zitierten Sätze. Gegen meine Interpretation des Schlusses von 9: *Τάξις δ' οὐκ ἔστιν κτλ.* bemerkt H., daß dieser Satz die Legitimität der Transposition der Merkmale begründen soll. Nun selbst, wenn dem so wäre, besagt der Satz nichtsdestoweniger das, was ich in ihm gefunden habe, daß nämlich die logischen Artprinzipien keine Ordnung im Sein haben, im Gegensatz zum Artprinzip, der Entelechie (s. mein Buch S. 306, 3), von dem Aristoteles stets sagt, daß es das *πρότερον φύσει* ist. Aber es ist nicht richtig, daß dieser Satz die Legitimität der Transposition begründen soll: 1. Die Transposition der Merkmale in einer Beschreibung bedarf keiner Begründung. 2. Eine Begründung würde Aristoteles mit *Τάξις γάρ*, nicht aber mit *Τάξις δέ* einleiten! 3. Es ist vielmehr klar, daß Aristoteles hier, wo er Plato in bezug auf das Verfahren durch Einteilung Konzessionen zu machen gezwungen ist, sich durch diesen Schlußsatz dagegen verwahrt, daß diese Ordnung der Merkmale, welche Plato im Sophist so ernst nimmt, auf eine Ordnung in der *οὐσία* hinweist, was nach Plato wohl der Fall ist. Den hier behandelten Artunterschieden kommt eben nur logische Bedeutung zu. —

S. 471.

39. Zur Stelle VII, 3, 5: *Δέδεικται . . . ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων.* Ich übersetze, S. 352: „Ist es ja anderwärts nachgewiesen, daß niemand die Form macht oder erzeugt, sondern sie wird ein Dieses, das [eigentliche] Werden aber vollzieht sich an dem aus beiden (Stoff und Form) Zusammengesetzten.“ H. bemerkt nun, daß *ποιεῖται τόδε* besser übersetzt werden kann: „Was wird „ist ein Dieses.“ Aristoteles bezieht sich hier auf VI, 8, 3, s. mein Buch S. 338—39, besonders 339, 2, wo nachgewiesen wird, daß die Form nicht aus etwas wird, noch in etwas vergeht. Und ich muß gestehen, daß wenn der Satz mit *π. τόδε* endete, ich die Übersetzung vorgezogen hätte: „sondern das *τόδε* (d. h. das aus beiden Zusammen-

gesetzte) wird gemacht“ (das die gangbare Übersetzung — H.s Übersetzung „ein Dieses“ ist jedenfalls falsch), das würde nämlich der von Aristoteles herangezogenen Stelle besser entsprechen. Allein der folgende Satz: γίγνεται δὲ, um den sich H. weiter gar nicht kümmert, besagt eben dies und zwar im Gegensatz zu ποιεῖται τόδε, dieses muß also etwas anderes besagen. Daher meine Abweichung von der gangbaren Übersetzung und die Einschaltung des Wortes „eigentlich“. H. hat auch hier die Schwierigkeit nicht gesehen. Auch spricht die Tatsache, daß Aristoteles im vorhergehenden τὸ εἶδος, das Objekt, an die Spitze des Satzes stellt, dafür, daß es als Subjekt von ποιεῖται zu ergänzen ist.

40. Zur Stelle VII, 3, 2: γίγνονται δὲ πλείους ὗλαι τοῦ αὐτοῦ . . . übersetze ich Seite 353: „Es können nämlich viele (verschiedene Natur-) Stoffe aus einem und demselben entstehen, sofern einer aus dem anderen wird. . . . H. orakelt: This means rather that the same thing may come from more than one matter, as is also clear from the examples. Das ist barer Unsinn. Gesetzt, die Beispiele sprächen für den Gedanken, den H. hier gefunden zu haben glaubt, wie in aller Welt will er dies in diesen Satz hineinbringen? Das Subjekt steht im Plural: γίγνονται, πλείους ὗλαι, das andere Element des Satzes im Genitiv Singular, es kann also keineswegs als Prädikat aufgefaßt werden, ein solches müßte im Nominativ (τὸ αὐτόν) stehen, sondern nur als Ursprung, also: die vielen aus dem Einen! Wenn die beigebrachten Beispiele wirklich für das Gegenteil sprächen, dann hätten wir es mit einer hoffnungslos schwierigen Stelle zu tun, was uns aber noch keineswegs gestatten würde, zu einer Übersetzung unsere Zuflucht zu nehmen, für die ein Tertianer gewiß sitzen bleiben müßte. Allein das Gegenteil ist wahr, H. hat die Beispiele nicht verstanden. Es genügt, meinen oben zitierten Satz in Zusammenhang mit dem, was vorangeht, und dem, was folgt, zu lesen, um dies sofort einzusehen: Aristoteles sagt: Wenn auch alles aus einem und demselben wird, so hat doch jeder Naturstoff seine Eigenheit; so entsteht der Schleim aus dem Süßen oder dem Fetten, Galle hingegen aus dem Bitteren. (Der Satz also, daß alles aus einem und demselben wird, muß somit eingeschränkt, oder gar aufgegeben werden). Nun fährt Aristoteles fort: „Vielleicht aber entstehen diese (Schleim und Galle) dennoch aus einem und demselben (Urstoff). Es können nämlich (!) viele

(verschiedene Natur-) Stoffe aus einem und demselben entstehen, sofern einer aus dem anderen wird. So können wir uns die Entstehung des Schleimes aus dem Fetten und Süßen so erklären, daß das Fette aus dem Süßen entsteht. Er (der Schleim) könnte aber auch aus der Galle entstehen, wenn sich diese (im Regressus) in die Urhyle auflöst [und diese sich dann im Progressus in Süßes, dieses in Fettes, dieses endlich in Schleim verwandelt]. Denn auf zweierlei Weise kann ein Naturstoff aus dem anderen werden: entweder durch Progressus (*πρὸ ὁδοῦ*), oder so, daß der bestehende Stoff sich im Regressus in die Urhyle auflöst [die sich dann auf dem Wege des Progressus in den anderen Naturstoff verwandelt]." Wenn Aristoteles im Verlaufe der Deduktion von der Galle als von etwas spricht, das aus verschiedenen Stoffen kommen könnte, so tut er das nur, um so zu dem Satze zu gelangen, daß alle Naturstoffe aus einem und demselben werden. Unser Satz ist zwar noch nicht die direkte Begründung des Satzes von der Einheit der Urhyle, und würde der Satz an sich H.'s Übersetzung zulassen, so könnte man ihn ebenfalls als Mittelglied der Deduktion gelten lassen. Aber davon zu sprechen, daß diese unmögliche Übersetzung sich aus dem Zusammenhang ergibt, ist die reine Verständnislosigkeit. H. hätte nur den ersten der hier von mir zitierten Sätze mitzitieren (und folglich auch das Wörtchen „nämlich" in dem von ihm zitierten Satze nicht weglassen) sollen, und jedem, auch dem des Griechischen unkundigen Leser, wäre es sofort klar geworden, daß H. sich auf dem Holzwege befindet. Aber H. hascht eben nach dem Erfolge des Augenblicks!

41. VII, 6, 4: *οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ.* Ich übersetze, S. 364: Denn davon, daß eine Kugel dem Vermögen nach eine Kugel der Wirklichkeit nach wird, gibt es keine andere Ursache, als die, daß eine jede von beiden das Wesen der wahrhaften Kugel darstellt." H. fühlt sich nun veranlaßt, wieder einen Unsinn zu orakeln: *ἀλλὰ τοῦτ' ἦν κτλ.* is not correctly translated. The meaning is, taking with the context (ja, das muß erst gezeigt werden, es handelt sich um die Interpretation der ganzen Metaphysik, vor der sich H. in einem Anfall von Selbsterkenntnis mutig geflüchtet hat), there is no other cause, except perhaps (was soll dieses widersinnige Wort besagen?) the efficient cause (ja was ist das?) why a sphere potentially becomes a sphere

actually. It lies in the essence of each that it forms a unity with the other (wo steht das? Und dann: es gibt doch nicht zwei Kugeln gleichzeitig, eine in pot., und eine in actu, sondern es gibt stets nur eine Kugel, erst in pot., und dann dieselbe in actu!); or, a little more literally, „that is what we defined to be the essence of each.“ Nein, das ist alles barer Unsinn. Selbst wenn die wörtliche Übersetzung der Stelle richtig wäre, würde sie die Inhaltsangabe nicht decken. Aber sie ist unrichtig. Ich habe die beanstandete Stelle, wie man sieht, nicht wörtlich übersetzt, die wörtliche Übersetzung ist (wenn man das im Deutschen hier gebräuchliche Präsens nimmt): „sondern dieses ist es (das Prinzip des Werdens, welches die Kugel aus der Potenz in die Aktualität geführt hat), (nämlich) das, was einem jeden von beiden (der Kugel in p. und der Kugel in actu) das Was ist“, oder in meiner Paraphrase: daß eine jede von beiden das Wesen der wahrhaften Kugel darstellt. (s. Nr. 5. 6. 10. 14. 10a. 14a).

Übrigens hängt, wie gesagt, die Interpretation dieser Stelle mit der Interpretation der gesamten Metaphysik zusammen. H. hat sich durch nichts das Recht darauf erworben, daß diese Frage mit ihm diskutiert wird: „Nicht ein jeder, der sich den Namen nehmen will, darf kommen und nehmen!“

42. H. schließt seine „Kritik“ mit einem äußerst widerlichen Stückchen, das in der Tat einen passenden Abschluß zu der ganz widerlichen Arbeitsmethode bildet: „ibid. 35 (= 6, 5) N. gives a most extraordinary explanation of *ἐπίπεδον*. It is equivalent, he says, to „die nirgends unterbrochene Geschlossenheit der Kreislinie“ (!) (page 365 note). Again (ib.) „eben, d. h. sich in eine Linie schließt, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschließung gleich weit entfernt ist“. This is a good example of irrelevance of which we have seen other examples in N. He should have consulted Euclid's definition of *ἐπίπεδος — ἐπίπεδος ἐπιφάνειά ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς εὐθείαις κεῖται*“.

Es handelt sich um folgendes: In weiterer Beleuchtung des Satzes von der Identität des Inhalts eines Dinges in pot. mit dem desselben Dinges in actu sagt Aristoteles: *Ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.* Das gebe ich, S. 365, wieder: „Unter Hyle

versteht man entweder eine gedachte oder eine sinnliche Hyle, und stets (bei diesen beiden Arten von Hyle) ist der Inhalt des Begriffs [des zusammengesetzten Einzeldings] einerseits Hyle (Sein dem Vermögen nach) anderseits aber das Sein der Wirklichkeit nach. So ist der Kreis eine ebene Gestalt.“ Dazu die Fußnote: „Die „Gestalt“ ist hier eine gedachte Hyle, die „Ebenheit“, die nirgends unterbrochene Geschlossenheit der Kreislinie, ist die Form. Wenn wir uns eine Linie in der Größe der Peripherie des fraglichen Kreises denken, so haben wir bereits die *Liniengestalt*, aus der aber verschiedene Figuren werden können. Die Liniengestalt ist somit die Hyle des Kreises, der Kreis dem Vermögen nach. Erst wenn sich die Linie krümmt und dabei *eben* bleibt (!), das heißt, sich in eine Linie schließt, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschließung gleich weit entfernt ist, entsteht der Kreis der Wirklichkeit nach.“ Vergleicht man nun das Zitat bei H. mit meinem Texte, so merkt man bald, daß er hier nicht nur die Sätze aus deren organischem Zusammenhang reißt, sondern auch eine *glatte Korrektur* vornimmt, er unterdrückt das Wort „bleibt“ in dem zweiten von ihm zitierten Satze, ohne dessen Auslassung auch nur durch Punkte anzudeuten. Ferner: H. nimmt gar keine Stellung zu meiner Interpretation der Stelle, warum? Es handelt sich doch nicht darum, daß Aristoteles mit Euklides im Sprachgebrauch übereinstimme, sondern um die Erklärung einer bestimmten Stelle in Aristoteles, wobei die Frage, ob der euklideische Sprachgebrauch sich mit dem aristotelischen in Einklang bringen läßt, jedenfalls eine cura posterior ist.

Es scheint sich so zu verhalten: H. fand in der von ihm benutzten Übersetzung (wo er auch das Euklides-Zitat gefunden haben mag; s. w. u.) eine von der meinigen abweichende Interpretation der Stelle. Genau, worum es sich handelt, und worin die Differenz besteht, wußte er offenbar nicht, auf den Fund verzichten wollte er nicht, er stilisierte daher seinen Angriff so unbestimmt als möglich. Er will sich nach keiner Richtung hin fest engagieren. Alles bleibt hübsch offen. Und sollte sich N., so dachte sich offenbar H., endlich entschließen, diese „Kritik“ einer Erwiderung zu würdigen, so werde er schon aus der Antwort entnehmen können, worum es sich eigentlich handelt, dann werde er schon lavieren können. Er hat sich

geirrt. In dem wenigen, das er gewagt hat, hat er zur Genüge be-wiesen, daß er wie ein Blinder im Dunklen herumtastet.

Wir lassen also zunächst Euklides beiseite und sehen uns um, was diese Stelle nach Aristoteles eigenen Definitionen und eigenem Sprachgebrauch besagen kann: Nach Aristoteles ist das ἐπίπεδον die ebene Fläche in abstracto, das γένος aller verschiedenen Arten von σχημάτων ἐπιπέδων: Met. IV, 28, 2: Ἔτι δὲ ὡς τὸ ἐπίπεδον τῶν σχημάτων γένος τῶν ἐπιπέδων . . . ἕκαστον γὰρ τῶν σχημάτων τὸ μὲν ἐπίπεδον τοιονδί . . .; vgl. Met. IV, 6, 8: besonders XI, 4, 11, 12: . . . οἷον ἐπ' αὐτὸν τὸν κύκλον σχῆμα ἐπίπεδον . . . ὥσπερ τὸ ἐπίπεδον φύσιν τινὰ ἣ πᾶσιν ἐνυπάρχει τοῖς εἴδεσι ὡς γένος. Auf Grund dieser Stellen allein jedoch kann unsere Stelle nicht erklärt werden. Die Bestimmung der Kreis*scheibe* der Fläche, als eine der verschiedenen Arten von ἐπίπεδα reicht hier nicht hin. Denn hier handelt es sich um das Verhältnis des Kreises in actu zu einer anderen Figur (oder zu anderen Figuren), die ihn in potentia darstellt (bzw. darstellen). Das ist undurch-führbar: es gibt keine Fläche, die als die Kreisscheibe in potentia angesprochen werden könnte. Es müssen daher andere Stellen herangezogen werden, in denen Aristoteles auf die *Entstehung* und die Prinzipien von ἐπίπεδον und κύκλος eingeht. Handelt es sich doch in unserer Stelle um das Verhältnis des κύκλος in actu zum κύκλος in potentia und um dessen Begriff, also um Ent-stehungsprinzipien! ἐπ. geht auf γραμμή, auf die Linie, zurück; γρ. ist die Grenze des ἐπ., Met. XIII, 3, 6; ἐπ. ist in Linien teilbar, Met. XII, 2, 2; die Linie entsteht aus der Bewegung des Punktes, das ἐπ. aus der Bewegung der Linie, de anima I, 4, 17; ohne Linie kein ἐπ., Met. IV, 8, 3; ἐπ. besteht aus Linien, de caelo III, 1, 5; die Linie ist daher der letzte Begriff der Substanz für Körper und Flächen, Met. II, 5, 3; geht man auf die Prinzipien zurück, so ist Körper (στερεόν) ἐπ. und ἐπ. ist γραμμή, Met. XII, 9, 3; besonders aber: unter der Voraussetzung *einer* Hyle sind diese drei *ein* und *dasselbe*, ibid. 6: εἰ μὲν γὰρ μία ἡ ὕλη ταὐτὸ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον καὶ στερεόν. Das letzte Prinzip des ἐπ. ist somit die Linie. Worin aber unterscheidet sich das vom Kreise dargestellte σχ. ἐπ. von den anderen σχ. ἐπ.? Wieder durch die Natur der Linie, die seine Grenze bildet: das σχ. des κύκλος hat *keine Winkel*, Met. IV, 14, 1; die di

Peripherie des Kreises bildende Linie ist in höherem Sinne eine Einheit, als eine jede andere, Met. IV, 7, 10: *Διὸ καὶ ἡ τοῦ κύκλου μάλιστα μία τῶν γραμμῶν, ὅτι ὅλη καὶ τέλειός ἐστιν.* Entscheidend aber für die besondere Natur des Kreises ist dessen Begriff, von dem auch in unserer Stelle gesprochen wird. Der Begriff des Kreises aber ist, daß die ihn umschreibende Linie in jedem ihrer Punkte vom Zentrum gleich weit entfernt ist, Rhetorices, III, 6, 1: . . . *τὸ λόγῳ χρῆσθαι ἀντὶ ὀνόματος, οἷον μὴ κύκλον, ἀλλ' ἐπίπεδον τὸ ἐκ τοῦ μέσου ἴσον:* Also beinahe wörtlich meine Definition!

Hat man so die σχ. ἐπ. im allgemeinen und das vom Kreise dargestellte besondere σχ. ἐπ. auf deren Prinzipien zurückgeführt, so ist unsere Stelle verständlich: Die Liniengrenzen der σχήματα, nicht deren Flächen, sind zueinander in Beziehung zu setzen. Und da ist es einleuchtend, daß die gerade Linie die Urhyle aller σχ. ἐπ. ist, sie, die gerade Linie, enthält in potentia alle σχ. ἐπ., man kann sie unter Winkeln biegen und die verschiedensten σχήματα γωνιῶδα bilden, man kann sie aber ebenso in Kreisform biegen und schließen lassen. Diesen Sinn hat es, wenn ich sage: ,,Die ,,Gestalt" ist hier eine gedachte Hyle..... Wenn wir uns eine Linie in der Größe der Peripherie des fraglichen Kreises denken, so haben wir bereits die Liniengestalt, aus der aber verschiedene Figuren werden können. Die Liniengestalt ist somit die Hyle des Kreises." Ich sage also in erster Reihe von der geraden Linie, daß sie die allgemeine Eigenschaft ἐπίπεδος darstellt. Dann fahre ich fort: ,,Erst wenn sich die Linie krümmt und dabei eben bleibt, d. h. usw.", wenn die Linie bei der Krümmung keinen Winkel bildet und keine Differenz von Länge und Breite erscheinen läßt, entsteht der Kreis der Wirklichkeit nach. Warum greift mich nun H. nur wegen der Kreislinie, nicht auch wegen der geraden Linie an, die ja in erster Reihe in Betracht kommt? Hat er die Stelle nicht verstanden? Das ist sehr wahrscheinlich, aber er wußte doch, daß er, um den von ihm gewünschten Eindruck hervorzurufen, erst das Wort ,,bleibt" unterdrücken mußte. Dieses Wort hätte doch den Leser sofort darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Sache hier irgendwie anders verhält. Er geht vorsichtig zu Werke, er glaubt so, sich um die Interpretation der Stelle weiter nicht kümmern zu müssen. Er zieht

es vor, Euklides zu zitieren, um, wie bisher mit seiner „Philologie“, mit „Mathematik“ zu prahlen. Es ergeht ihm damit nicht besser als mit seiner „Philologie“:

Zunächst wirft er *ἐπίπεδον* und *ἐπίπεδος* durcheinander. Ersteres ist aber im Griechischen ein technischer Ausdruck für Fläche, während letzteres ein allgemein gebrauchtes Adjektiv ist. Aus dieser Konfusion kommt dann der Unsinn heraus, daß Euklides eine “Definition of *ἐπίπεδος*” gibt. Danach wäre die von ihm zitierte siebente Definition zu übersetzen: *ἐπίπεδος* ist eine *ἐπιφάνεια*, welche usw. Das ist natürlich falsch, Euklides denkt gar nicht daran, eine Definition des Adjektivs *ἐπίπεδος* zu geben, er gibt nur eine Definition von *ἐπ. ἐπιφάνεια*! Der Satz ist zu übersetzen: Eine *ἐπ. ἐπιφάν.* ist eine jede (*ἐπιφ.*), welche usw. — Darauf hätte ihn schon das *ἥτις* führen müssen, allenfalls aber der Zusammenhang: Euklides hat zuerst den Punkt und die Linie definiert (1—3), dann die gerade Linie: *Εὐθεῖα γραμμή ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κεῖται* dann: *ἐπιφάνεια δέ ἐστιν, ὃ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει,* dann: *ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί,* dann kommt der in Rede stehende Satz *ἐπίπ. ἐπιφ.* — wobei die Eigenschaft *ἐπίπεδος* der Fläche im Grunde auf die Linie zurückgeführt wird. Euklides fährt dann fort, weitere Definitionen von geometrischen Gebilden zu geben, denen das Adjektiv *ἐπίπεδος* zukommt, Definition 8: *Ἐπίπεδος δὲ γωνία κτλ.* (woran sich die Definitionen der verschiedenen Winkel schließen), um dann zum Kreise überzugehen. Um aber diesen als ein *σχ. ἐπ.* einzuführen, schickt er Definition 14 voran: *Σχῆμα ἐστὶ τὸ ὑπό τινος ἤ τινων ὅρων περιεχόμενον*: Ein *σχῆμα* ist von einer oder mehreren (Linien als) Grenzen eingeschlossen. Es ist daher verständlich, daß die Natur aller *σχήματα* von der Natur der sie einschließenden Linien bestimmt wird. Er beginnt nun mit der Definition des Kreises, von dem wir wissen, daß die ihn umgrenzende Linie am meisten als eine Einheit angesprochen werden kann, Def. 15: *Κύκλος ἐστὶ σχῆμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον (ἣ καλεῖται περιφέρεια), πρὸς ἣν ἀφ' ἑνὸς σημείου τῶν ἐντὸς τοῦ σχήματος κειμένων πᾶσαι αἱ προσπίπτουσαι εὐθεῖαι (πρὸς τὴν τοῦ κύκλου περιφέρειαν) ἴσαι ἀλλήλαις εἰσίν.* Nach der weiteren Ausführung der den Kreis betreffenden Definitionen geht dann Euklides zu den die geradlinigen *σχήματα* (*σχ. εὐθύγραμμα*) betreffenden Definitionen über (Def. 19 ff.).

ie Definition Euklides vom Kreise als σχῆμα ἐπίπεδον liest sich ie eine Zusammenfassung von Aristoteles Met. IV, 7, 10; 14, 1 und het. III, 6, 1 im Hinblick auf Met. IV, 6, 8; 28, 2 f.; unsere Stelle nd XI, 4, 11. 12, und meine Definition an dieser Stelle könnte H. eradezu als eine Übersetzung für die Definition des Euklides vom reise als σχ. ἐπ. verwenden! Was bei mir hinzukommt, ist das erhältnis, in welches die Grenzlinie des Kreises zu den Grenzlinien er anderen Figuren gesetzt wird: Die Grenze einer beliebigen Figur, ls Gerade gedacht, ist die gemeinsame Hyle aller, sie stellt ein des der σχ. ἐπ. und somit auch den Kreis in potentia dar. Euklides at mit dieser Beziehung nichts zu tun, aber die aristotelische telle *kann nur durch diese* Beziehung erklärt werden.

So gingen wir denn durch all die unfreiwilligen Begriffsverren- ungen und absichtlichen Entstellungen dieses „Kritikers". Ich ill damit ein warnendes Exempel statuiert haben. Es gibt hier eine Gelegenheit für arbeitsunfähige oder arbeitsscheue Reflek- anten, die Lorbeeren eines philosophischen Schriftstellers mühelos u erwerben.

Mein Buch ist für *drei* verschiedene Klassen von Lesern ge- acht: 1. Allgemein gebildete Leser, welche über den Gang der Ent- ickelung des Gedankens im Judentum etwas lernen wollen. 2. *Stu- enten* (für die meine Schrift hauptsächlich bestimmt ist), die, *ach genügender Vorbereitung*, mein Buch lesen ollen, um dadurch im selbständigen Studium der Quellen gefördert u werden. 3. Autoritäten auf den hier einschlägigen Gebieten, die *urch ihre Arbeiten auf diesen Gebieten be- ufen sind*, über die in meinem Buch niedergelegten An- chauungen ein *Urteil* abzugeben, aus dem Leser und Verfasser twas lernen sollen.

Das Malheur mit H. ist nun, daß er zur *ersten* Klasse, zu er er noch am meisten gehört, nicht gehören *will*, er *will* nicht ernen, ebensowenig zur *zweiten*, zu der er gehören *könnte*, *enn* er seine Vorbereitung vervollständigte; er maßt sich dafür ie *dritte* Klasse an, zu der er wohl noch sehr, sehr lange *nicht*, a schwerlich *jemals* gehören wird.

Entscheidend aber ist dieses: Was ich in meinen Schriften schreibe, geschieht im Dienste der Wahrheit, die ich suche. Ich erwarte und bitte um die Kritik aller, die durch ihre Arbeiten dazu berufen sind. Leuten aber, die sich auf Grund der Hirnarbeit anderer mit geschäftigen Händen in den Vordergrund drängen, rufe ich mit aller Entschiedenheit zu: hands off!

Nachtrag.

Ad Nr. 37.

Inzwischen konnte ich Bonitz' Observationes einsehen. Bonitz fügt das zweite *καὶ τῆς ὕλης* aus zwei Gründen hinzu: 1. Wenn Aristoteles hier nur sagen will, daß der Begriff Teil erstens der Artform für sich und zweitens dem aus beiden, Form und Stoff, zusammengesetzten zukommt, während er von der Hyle an sich nichts aussagen will — dann ist das *αὐτῆς* überflüssig. 2. In den Scholien des Asclepius glaubt Bonitz gefunden zu haben, daß Aristoteles hier drei Dinge unterscheidet, denen der Begriff Teil zukommt: 1. die hylelose Form, 2. die Form im Einzelding, 3. die formlose Hyle. Er nimmt daher die obige Emendation vor. Danach wäre der fragliche Satz zu übersetzen: „(Der Begriff) Teil kommt also zu sowohl der Artform (unter Artform verstehe ich das Was), wie dem Einzelding, dem aus der Artform und der Hyle (zusammengesetzten), sowie (endlich auch) der Hyle selbst.“

In der eigentlichen Interpretation der Stelle also, um die allein es sich in meiner Anmerkung handelt, liegt hier kein Gegensatz zu Bonitz vor. Denn in der Unterscheidung zwischen der Hyle als Komponenten des Einzeldings und der Hyle für sich ist der Gedanke gegeben, daß die Hyle als Komponente eben nicht Urhyle, sondern letzten Stoff bedeutet. H. sieht das nicht, weil er überhaupt nicht weiß, worum es sich handelt. Er geht so vorsichtig zu Werke, daß der kundige Leser nicht eine Minute lang darüber im Zweifel ist, daß H. weder den Text Aristoteles', noch Bonitz, noch auch die von ihm benutzte Übersetzung verstanden hat. Er spricht von der „richtigen“ Übersetzung Bonitz', ohne es zu wagen, diese auch nur andeutungsweise wiederzugeben, noch auch zu sagen, weshalb meine Übersetzung keine Gunst in seinen Augen gefunden

hat. So schreibt nur ein „Kritiker", der absolut keine Ahnung davon hat, was denn da eigentlich vorgeht, und nur auf Grund eines abweichenden Wortlauts einen Unterschied in der Übersetzung *vermutet*, ohne es zu wagen, diesen namhaft zu machen. Wie wenig H. von der Sache verstanden hat, ergibt sich leicht aus der Art, wie er von der Emendation spricht: Die Vermutung, daß hier das *zweite* καὶ τῆς ὕλης infolge des Homoioteleutons ausgefallen ist, ist durch das sonst ganz überflüssige αὐτῆς so nahe gelegt, daß die Emendation in Text und lateinische Übersetzung der Didot'schen Ausgabe ohne weiteres aufgenommen worden ist. H. aber sagt verständnisloserweise, daß das *erste* καὶ τῆς ὕλης von Bonitz interpoliert worden ist. Die Annahme der Emendation Bonitz' verpflichtet also keineswegs auch zur Annahme von dessen Interpretation oder auch nur Übersetzung.

Es soll aber H. die Genugtuung nicht versagt werden, daß er es hier richtig, wenn auch nur ganz dunkel, *erraten* hat. Es besteht in der Tat zwischen Bonitz und mir eine Differenz in Übersetzung und Interpretation. Für die Übersetzung kommen hier *zwei Momente* in Betracht. 1. Nach Bonitz sind die Schlußworte des Satzes: καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς von μέρος μὲν οὖν ἐστί abhängig, nach mir aber von ἐκ. 2. Nach Bonitz bedeutet αὐτῆς „selbst" (für sich), nach mir hingegen „deren". Es wäre nun genügend, zu sagen, daß ich mich zu Bonitz nur im *zweiten* Punkt im Gegensatz befinde. Ich könnte also Bonitz zugeben, daß Aristoteles hier *drei* Momente unterscheidet: 1. die Form für sich, 2. das Einzelding (Form und Stoff zusammen), 3. die formfreie Hyle, würde mich aber von ihm darin unterscheiden, daß Aristoteles die formfreie Hyle nicht (wie nach Bonitz) durch „Hyle selbst", sondern durch „deren Hyle" ausdrückt: Der Begriff Teil kommt zu: der stofflosen Form, dem Einzelding, d. h. der Zusammensetzung aus Form und Hyle, und (endlich auch) deren Hyle (d. h. der in der Hyle des Einzeldings, als letzter Hyle, steckenden Urhyle; vgl. oben Nr. 19). Diese Differenz würde schon für sich genügen, meine Paraphrase zu rechtfertigen. Mehr noch, jene Worte Bonitz', die hier allein in Betracht kommen: ipsa per se expers formae materia, besagen *nicht* notwendig, daß Bonitz hier αὐτῆς nicht „deren" übersetzt (den Kommentar habe ich nicht zur Hand; die lateinische Übersetzung et ipsius materiae entscheidet nach keiner Richtung). Allein

ein neuerliches Studium der ganzen Partie hat es mir klar gemacht, daß ich mich auch im ersten Punkte im Gegensatz zu Bonitz befinde.

Aus folgenden Gründen:

1. Für „Hyle an sich“ sagt Aristoteles ὕλη καθ' αὑτήν, nicht ὕλη αὐτή.

2. Wenn Aristoteles hier „Hyle an sich“ durch ὕλη αὐτ… ausdrückt, dann ist nicht einzusehen, warum er nicht auch für die Form an sich εἶδος αὐτό sagt. (Diese zwei Einwände falle… natürlich weg, wenn Bonitz αὐτῆς „deren“ übersetzt; s. oben.)

3. Der ganze Gedankengang des Kapitels spricht dagegen, da… Aristoteles hier, in der Zusammenfassung, auch der Hyle an sich de… Begriff Teil, auf die Definition bezogen (denn darum allein handelt es sich!), zukommen läßt. Aristoteles ist schon gleic… am Eingang der Untersuchung zum Resultat gelangt, 4 E.: τὸ δ… ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον: In der Definition (s. lat… Übersetzung) kommt niemals etwas vom hylischen Prinzip an sic… (καθ' αὑτό, nicht αὐτό!) vor, auch nicht in der Definition im weiteren, uneigentlichen Sinne (daher οὐδέποτε). Nach der Interpretation Bonitz' würde 12 diesem Satz widersprechen.

4. Unserem Satze, daß sowohl der Form für sich, sowie dem aus Form und Stoff zusammengesetzten Einzelding der Begriff Te… zukommt, läßt Aristoteles die nähere Erklärung folgen: Doch so: Nur die Artformen für sich sind Teile des Begriffs, d. h. sie behalte… den Definitionswert auch wenn wir sie von dem weiteren, das Allgemeine mit einschließenden Begriff (λόγος) abgetrennt denke… (denn die eigentliche Definition stellen auch sie nur dar als Prinzipien des Werdens im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt; s. Nr. 13). Dem Stofflichen in den Einzeldinge… hingegen kommt (für sich genommen) gar kein Definitionswert zu. Dieses, das Stoffliche, wird vielmehr entweder gedacht (vorgestellt — in der Mathematik) oder sinnlich wahrgenommen (was nur im Zustande der Aktualität möglich ist). So sie (die stofflichen Elemente… aber von der Entelechie (s. w. u.) im Einzelding entfernt (gedacht) werden, dann kann man nichts mehr über ihre Existenz ode… Nichtexistenz ausmachen: indem sie eben stets nur im Zusammenhang mit dem Begriff des Allgemeinen erfaßt werden können, während die Hyle für sich unfaßbar ist: Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτή…

(nicht ὕλη αὐτή!). Das alles, besonders der letzte Satz, schließt es ganz aus, daß Aristoteles in 12 Anfang der Hyle an sich den Begriff Teil zukommen läßt. Der eben zitierte Satz steht dazu im diametralen Gegensatz und kann in keiner Weise als dessen nähere Ausführung interpretiert werden. Nach meiner Übersetzung und Interpretation ist das klar: Der Stoff für sich, von der Entelechie getrennt gedacht, hat gar keinen Definitionswert. Stoff, Hyle, bedeutet zwar nicht sofort Urstoff, Urhyle, aber so ich von der Aktualität absehe, so werde ich gezwungen, nicht nur von der Aktualität des besonderen Inhalts des allgemeinen Formprinzips, sondern auch von diesem selbst, von der E n t e l e c h i e überhaupt abzusehen (vergl. unsere Stelle: Ἀπελθόντα δ' ἐκ τῆς ἐντελεχείας mit meinem Buche, S. 306, 3), wodurch wir zur Hyle an sich gedrängt werden.

5. Der Satz: Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος κτλ. (bis zu welchem ich in meiner Anmerkung das Zitat fortführe) entspricht in der Zusammenfassung dem Satze in 4: τὸ δ' ὑλικὸν κτλ. er bildet somit eine Instanz für sich: In d i e s e m Satze: nicht in dem Satze: μέρος μὲν οὖν κτλ. erscheint die in der Zusammenfassung zu erwartende Bezugnahme auf die in der Diskussion ventilierte Frage, ob hier die Hyle an sich in Betracht komme (Nebenbei: Man vergleiche den Satz Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος κτλ. mit Physik I, 7, 16, oben Nr. 18, 19: Wie kann man diese beiden Sätze harmonisieren, wenn man nicht zwei verschiedene Standpunkte annimmt?).

6. Bonitz' Beweis aus der Interpretation Asclepius' beruht auf einem Mißverständnis der Stelle: ... ὅτι ἔστι μέρος καὶ τοῦ εἴδους τοῦ ἀΰλου ... εἰσὶ δὲ μέρη καὶ τοῦ εἴδους τοῦ συνθέτου καὶ τῆς ὕλης κτλ.; distinguuntur enim, fügt nun Bonitz hinzu, τὸ εἶδος τὸ ἄϋλον, τὸ εἶδος τὸ σύνθετον, ἡ ὕλη. Diese Analyse des Satzes ist schon an sich unrichtig: das εἶδος des σύνθετον kann nicht τὸ εἶδος τὸ σύνθετον genannt werden; das εἶδος ist eben nicht σύνθετον, sondern bildet eine Komponente des σύνθετον und ist mit dem εἶδος ἄϋλον i d e n t i s c h. Wir hätten es sonst nicht mit d r e i, sondern mit v i e r Momenten zu tun: εἶδος ἄϋλον, εἶδος σύνθετον, ὕλη σύνθετος, ὕλη ἄμορφος (oder ὕλη αὐτή, richtiger: ὕλη καθ' αὑτήν). Aber auch abgesehen davon, daß diese Stelle nach der Analyse Bonitz' z u v i e l beweist, wäre hier, nach dieser Analyse, eine nähere Charakterisierung der Hyle an sich zu erwarten, etwa durch ἄμορφος, entsprechend dem εἶδος ἄϋλον.

Es ist aber auch sonst klar, daß die Worte des Scholions einfach als Wiedergabe der Worte Aristoteles' zu verstehen sind: *τοῦ εἴδους τοῦ συνθέτου καὶ τῖς ὕλης* (sc. *τοῦ συνθέτου = τοῦ συνόλου*) — in dem unter 4, der Auffassung Bonitz' entgegengesetzten Sinne.

Wir haben es hier mit einem eklatanten Beispiel der „Methode" H.'s zu tun: Auch da, wo ihm seine Unwissenheit so niederdrückend zum Bewußtsein kommt, daß er nicht *ein* bestimmtes Wort zu äußern wagt, hat dieser „Kritiker" noch die Verwegenheit, sich in geradezu autoritativer Diktion ein Urteil darüber anzumaßen, welche Interpretation oder Übersetzung die richtige ist.

Anmerkung. Dem Ansuchen der Redaktion entsprechend habe ich im zweiten Teile meiner Erwiderung einige Ausdrücke gemildert. Diese Gelegenheit benutze ich zur Erklärung, daß der scharfe Ton dieser Erwiderung keineswegs der Ausfluß *persönlicher* Gereiztheit ist. Ich wollte damit nur dem Gedanken Ausdruck geben, daß ich H. nicht als einen wissenschaftlichen Gegner, sondern als einen zur Kritik meines Buches Unberufenen betrachte. Das muß in der Wissenschaft zulässig sein, zu deren eigenem Schutze!

XVI.

Die Erkenntnistheorie des abu Raschíd (um 1068).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam.

Von

Dr. **M. Horten** (Bonn).

Basra und Bagdad waren im frühen Mittelalter zwei Brennpunkte, in denen die Strahlen der griechischen und indischen Gedankenwelt zusammenströmten. Es ist daher a priori zu vermuten, daß an diesen Punkten Systembildungen auftreten, die ein eigenartig buntes Farbengemisch aufweisen. Die empirischen Tatsachen bestätigen diese Vermutungen vollauf. Die Schule von Basra steht mit ihrer Lehre von der Realität des Nichtseienden und der der Inhärenz auf dem Boden des Vaischesika-Systems. Die Lehre von der Momentaneïtät des Seins aus der Philosophie der Sautrantika war ihnen ebenfalls bekannt. Die Logik ist dabei gut aristotelisch, die Thesis von einer zwischen Gott und der Welt vermittelnden Potenz (der substratlos außerhalb Gottes existierenden göttlichen Willensakte) neuplatonisch. Bagdad bietet ein verwandtes Bild, nur daß dort die griechischen Einflüsse intensiver auftreten. Kabi (929 †), das Haupt der dortigen Schule, vertritt energisch d e Lehre von der Physis, der Naturkraft und Naturanlage.

Ein besonderes Interesse bietet es, zu sehen, wie in diesen ideengeschichtlich beachtenswerten Kreisen sich eine Erkenntnistheorie ausnimmt. Abu Raschíd († 1068) hat uns in seinem Werke: „Die Streitfragen zwischen Basra und Bagdad“ die gewünschten Dokumente zur Aufhellung dieses Problems hinterlassen[1]. Dies Werk

[1]) Ms. Berlin, Glaser 12 Ahlwardt Nr. 5124 fol. 155b—163a. Die philosophischen Gedanken dieser Schrift finden sich zusammengestellt in dem Werke Horten: Die Philosophie des abu Raschíd. Bonn 1910.

birgt noch manche ungehobenen Schätze für die Kenntnis der theologisch-philosophischen Bewegungen im Islam. Die überaus schwierige Darstellungsweise dieses Philosophen hat bisher den Übersetzungsbemühungen der Orientalisten in vielen Punkten wiederstanden. Die von ihm befolgte scholastische Methode besteht darin, zuerst die sich entgegenstehenden Thesen der verschiedenen Schulen über das vorliegende Problem zusammenzustellen und sodann seine Ansicht, die die Lehre der Schule von Basra darstellt, eingehend zu beweisen. Diese Thesen sind für die Geschichte der philosophischen Ideen von Bedeutung, da sie in knapper Formulierung die Resultate langer Diskussionen der entgegenstehenden Parteien bringen, also einen großen Abschnitt aus dem geistigen Leben jener Zeit uns vor Augen führen. Von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit sind jedoch auch die vielfach sehr gewundenen Argumentationen zum Beweise der aufgestellten Thesen; denn in ihnen zeigen sich die Prinzipien, die das Denken charakterisieren, und die Denkmethode (eine extrem realistische), die aus ihnen die Thesen ableitet. Wenn nun der Fortschritt der philosophischen Erkenntnis darauf beruht, daß Prinzipien und Voraussetzungen einer früheren Epoche von einer späteren kritisiert und berichtigt oder überwunden werden, so muß der Historiker der Philosophie sein Augenmerk also vor allem auf die Prinzipien der Systeme richten — im gegebenen Falle auf die Prinzipien der ausgehenden liberal-theologischen Schule eines abu Raschíd, um sie mit denen der zu seiner Zeit mächtig emporsteigenden griechisch-philosophischen eines Avicenna zu vergleichen und den Fortschritt der letzteren festzustellen.

„Thesis: Die Erkenntnis kann nicht auf Grund ihrer selbst eine Erkenntnis sein. Sie ist eine solche nur, weil sie in einer gewissen Art und Weise wirklich wird (fol. 155 b). [2])

So lautet die Thesis unserer Meister (der Schule von Basra), während Kabi lehrte: Das Wissen ist durch sich selbst ein Wissen (nicht durch hinzukommende Momente). Es liegt nahe, daran zu

---

[2]) Das heißt nicht die generischen Bestimmungen des Erkennens machen eine Erkenntnis zu einer eigentlichen Wissenschaft. Es müssen vielmehr spezifische Bestimmungen hinzukommen, gewisse Forderungen erfüllt werden, die man an eine ernste Wissenschaft stellt.

enken, daß der Unterschied dieser Thesen auf eine Wortfrage ausläuft, denn Kabi will mit seiner Formulierung nur betonen, daß as Wissen nicht durch das Hinzukommen eines unkörperlichen nhärens zum Wissen werde. Dies behaupten auch wir. Der Unterchied der Auffasssungsweisen ist nur dann ein sachlicher, wenn wir ls Grund für den wissenschaftlichen Charakter einer Erkenntnis en angeben, daß er in einer bestimmten Weise unter vielen andern ebenfalls möglichen) wirklich wird. Kabi verneint dies.

Unser Gegner stellt also die Lehre auf, die Erkenntnis sei auf Grund ihrer selbst und ihrer Individualität ein Wissen und will damit esagen, was wir mit dem Satze ausdrücken wollen: Das Schwarze st schwarze Farbe auf Grund ihrer selbst (ihrer Spezies). Gegen ihn argumentieren wir: In diesem Falle müßten alle Wissenschaften wesensverwandt sein (da sie alle dieselbe Spezies besäßen, hne spezifisch, also wesentlich verschiedene Arten eines rößeren Genus zu bilden), und es könnte zur Kategorie des Wissens ichts gehören, was nicht im strengen Sinne eine Wissenschaft wäre. Keine Erkenntnis könnte existieren, ohne Wissenschaft zu sein.

Die für unsere Thesis sprechenden Gründe lauten: 1. Der Autoitätsglaube gehört in die Kategorie des Wissens, ist aber keine Wissenchaft. (Genus und Spezies sind also auf diesem Gebiete zu unterscheiden, und die Wissenschaft ist als eine besondere Spezies es Wissens aufzufassen.) Wenn daher in der Kategorie des Wissens twas existiert, das keine Wissenschaft ist, muß es durch irgendein eales hinzukommendes Moment zur Wissenschaft werden. Wenn ämlich kein determinierendes Prinzip vorhanden wäre, das das Wissen mit dieser (spezifischen) Bestimmung ausstattete, dann würde ene Erkenntnisform ebenso gut wie diese (die eigentliche Wissenchaft) eine wissenschaftliche sein können. Dieses reale Moment esteht nun aber nur darin, daß das Erkennen in einer bestimmten Weise wirklich wird; denn es unterliegt keinem Zweifel, daß daselbe nicht in dem Wesen des Wissens liegt (dann müßte jedes Wissen auch strenge Wissenschaft sein), noch in seiner Existenz, och in seinem zeitlichen Entstehen. Der Autoritätsglaube erhält sich ja in seinem Wesen ebenso wie die Wissenschaft, und Dasein wie zeitliches Entstehen kommen ihm ebenfalls aktuell zu. Auch auf Grund der Nichtexistenz einer unkörperlichen Realität kann das Wissen nicht zur Wissenschaft werden; denn die

Nichtexistenz dieser Realität macht den Charakter als Wissen unmöglich (hebt ihn auf). Ebensowenig kann es durch die Nichtexistenz einer Realität oder die Existenz einer solchen (auf der einen oder andern Seite) zu einer Wissenschaft werden; denn die Nichtexistenz derselben unterscheidet es nicht von dem Autoritätsglauben (der ebensowenig diese Realität besitzt). Folglich kann dieser Umstand ebensogut bewirken, daß das Wissen als daß der Autoritätsglaube zu einer Wissenschaft wird. Ferner gilt: wenn irgendein unkörperliches Akzidens vernichtet wird oder entsteht und wenn dabei jenes (das Wissen) nicht in einer der erforderlichen Weisen, die wir angeben wollen, sich verwirklicht, kann das Wissen nicht zu einer Wissenschaft werden. Wenn aber diese bestimmte Weise eingehalten wird — wenn auch dabei jenes Akzidens (das ein Hindernis bedeuten sollte) nicht vernichtet wird, oder jenes andere Akzidens, das der Gegner als das Wesen der Wissenschaft angab, nicht existiert, muß das Erkennen zu einer eigentlichen Wissenschaft werden. (Der eigentliche Grund für das Auftreten der Wissenschaft ist daher jene bestimmte Weise des Denkens und Deduzierens, nicht eine unkörperliche Realität, die dem Wesen des Wissens inhärierte.)

Ebenso wird die Behauptung widerlegt: Das Erkennen wird durch den Wirkenden zu einer Wissenschaft. Wenn nämlich der Gegner damit behaupten will, es erlange diese Bestimmung durch den Wirkenden und werde also zu einer Wissenschaft, ohne daß es sich in einer bestimmten Art und Weise (des Denkens) verwirkliche, so ist er leicht zu widerlegen; denn in diesem Falle könnte jeder Mensch auf eine seiner Überzeugungen, ohne weitere Voraussetzungen, anfangen, kausal zu wirken und sie durch Forschung zu einer Wissenschaft umgestalten, ohne daß dieses Erkennen in der entsprechenden Art und Weise bewirkt wird, was offenbar unrichtig ist.

Das Fundament unserer Thesis ist folgendes: 1. Der Autoritätsglaube ist keine Wissenschaft. Ferner: 2. Er gehört jedoch manchmal in die Kategorie der Wissenschaft, 3. Wenn er nun das eine Mal eine Wissenschaft ist, das andere Mal keine, so folgt, daß die Wissenschaft sich von andern Erkenntnisformen durch irgend etwas Reales unterscheiden muß. Die beiden ersten Prinzipien werden wir im folgenden beweisen. Das dritte wurde bereits begründet.

Auf die Frage: Welches sind denn die Denkweisen, die die geistigen Inhalte zu einer Wissenschaft machen, antworteten die beiden Meister

(Gubbâï und Abu Háschim): Es sind drei. Diese Wissenschaft entsteht entweder: I. aus einer Spekulation, oder: II. aus der Erinnerung an eine solche, oder: III. aus der Tätigkeit des Wissenden nach außen, die sich auf das Objekt erstreckt (der Wahrnehmung). Saimari lehrte in dem Buche „Die Wissenschaften": Der Erkenntnisvorgang wird manchmal auch aus zwei andern Gründen zur Wissenschaft: IV. Man erkennt, daß ein Wesen eine bestimmte Eigenschaft besitzt und daß es dann auch eine zweite besitzen müsse. (Das Subjekt „alle", d. h. eine bestimmte Gruppe von Lebewesen, besitzt die Bestimmung, Mensch und sterblich zu sein: alle Menschen sind sterblich.) Sodann erkennt man, daß ein determiniertes Wesen jene Eigenschaft besitzt (Caius ist ein Mensch). Daraus muß man zu der wissenschaftlichen Erkenntnis gelangen, daß er auch die andere Bestimmung an sich trägt (Caius ist sterblich). So denken wir: Der Frevel ist unsittlich. Diese Handlung ist nun aber ein Frevel. Folglich ist sie unsittlich. V. Die andere Form des Denkens tritt auf, wenn man sich der Erkenntnisse erinnert. So erinnert sich jemand, früher gewußt zu haben, daß Zaid in dem Hause war. Dabei bewirkt[3]) er die andere Überzeugung, daß er zu jener bestimmten Zeit zu Hause war. Diese ist eine wissenschaftliche Erkenntnis, weil sie bei der Erinnerung einer solchen entstanden ist. VI. Gegen das System des Abu Hásch m wurde noch eine sechste Form vorgebracht, die darin besteht, daß jemand auf die Autorität eines anderen glaubt, daß Zaid im Hause ist. Diese Art der Überzeugung bleibt in ihm bestehen, bis er dies selbst konstatiert. Dann wird sie[4]) zu einer sicheren Erkenntnis.

Würde diese Überzeugung in uns ohne jede Voraussetzung entstehen (aus der sie verursacht werden könnte, z. B. dem göttlichen Einflusse), dann müßte den Menschen irgendein (entscheidendes) Motiv dazu antreiben (denn ohne jede Ursache entsteht nichts). Dieses

---

[3]) Der arabische Ausdruck besagt ein kausales Wirken. In dem Begriffe des Wissens fließen zwei Bestimmungen zusammen, die des sicheren Erkennens (auch die Wahrnehmung ist insofern ein Wissen, weil wir ihres Inhaltes sicher sind) und die des wissenschaftlichen, das universell sein muß.

[4]) Leider bricht hier die Seite ab, (fol. 156b), 157a folgt: Dreizehntes Buch der Streitfragen. Das Ausgefallene behandelte die Frage nach dem Entstehen des Erkenntnisvorganges, ob er direkt durch Gott bewirkt wird oder aus Ursachen entsteht, die in uns liegen.

zum Erkennen antreibende Motiv ist nur die Vermutung, daß man zur Ruhe der Seele (im Erkannten) gelangen werde. Daraus folgt, daß der Mensch sich nicht entschließen wird, nach Wissenschaft zu streben, wenn er darin große Nachteile befürchtet. Die Motive können dabei nicht indifferent sein. Wie kann man also (von gegnerischer Seite) behaupten, der Mensch betreibe die Wissenschaft ohne jeden vorhergehenden Antrieb. Was uns ferner zum Handeln antreibt, müssen wir in uns selbst vorfinden. Dieser Vermutung (in der Wissenschaft die Ruhe der Seele zu finden) sind wir uns nun aber (vor Eintreten der Erkenntnis) nicht bewußt. Sie kann also kein antreibendes Motiv (zum Erkennen) sein. Denn das Motiv ist zu bewerten wie das, was jemand glaubt, z. B. daß ihm aus seinem Objekten (wörtlich: Hinweisen) irgendeine Art von Angenehmem oder Nutzen entstehen könnte. Wäre ein entscheidendes Motiv ohne Gegenmotiv die adäquate Ursache des Erkennens, dann könnte letzteres nicht (wie eine freie Handlung) zur Pflicht gemacht werden. Vom Denken hält uns nun aber nur eine sachliche Schwierigkeit (kein äußeres Gegenmotiv) ab, die sich bei einem Beweise ergibt oder die eine Widerlegung bedeutet.

Weshalb bestreitet ihr Gegner ferner, daß die beiden von Saimari aufgestellten Denkformen möglich seien?[5]) Denn die eine lautet: z. B.: Der Frevel ist unsittlich. Diese individuelle Handlung ist nun aber ein Frevel. Daraus muß man seine Unsittlichkeit durch ein besonderes drittes Wissen erkennen, das der Betreffende auf Grund der beiden ersten Erkenntnisse annimmt (wörtlich: frei wählt).

Weshalb bestreitet ihr ferner aus der Lehre des Abu Háschim, daß der Mensch die Unsittlichkeit des Frevels durch die erste Erkenntnis (praemissa maior) einsieht, ohne daß dieselbe sich auf ein (individuelles) Objekt erstreckt. Sodann richtet sie sich (individuell dieselbe bleibend als praemissa minor) auf ein solches[6]). Das zweite

[5]) Die Objektion lautet: Wie jedes Entstehende eine äußere Wirkursache hat, so das Denken ein äußeres Motiv. Die innere Notwendigkeit, mit der sich eine Konklusion aus Prämissen ergibt, so daß sie ohne äußeres Motiv angenommen werden muß, ist etwas Undenkbares, Unmögliches, das gegen das Kausalgesetz verstößt.

[6]) Dies ist das, was Abu Háschim Spekulation nennt und dessen Darlegung in dem fehlenden Teile des Ms. gestanden haben muß. Sie kennt nur eine Prämisse, d. h. sie faßt die zwei getrennten Prämissen des Aristoteles als einen einzigen Denkakt auf. Vgl. den Analogieschluß des Nyaya-Systems.

Wissen (der Untersatz) ist dann bedingt durch diese Hinordnung auf das Objekt.

Bestände in diesem Vorgange ein drittes (unabhängiges, nicht innerlich notwendig verursachtes) Wissen, das der Mensch wegen eines äußeren Motives frei wählt, dann wäre es möglich, daß er dasselbe nicht frei annähme, wenn er nämlich in ihm irgend einen bedeutenden Schaden vermutet. Diese Vermutung würde ihn zur Flucht vor diesem Schaden antreiben, d. h. das Wissen nicht (frei) zu bewirken (also die Folgerung zu leugnen). Ihr wißt zudem, daß mit dem Motiv zur Flucht vor Gefahr keines der anderen Motive (die zum Denken antreiben) bestehen kann. Dagegen wissen wir mit Sicherheit, daß bei dem Vorhandensein dieser beiden Erkenntnisse (der Prämissen) die Unsittlichkeit der betreffenden Handlung (die Folgerung) notwendig erkannt werden muß, selbst wenn der Denkende überzeugt ist, es stieße ihm bei der Annahme dieser Erkenntnis ein großes Unheil zu. (Diese Annahme ist also unfrei und beruht nicht auf einem äußeren Motive des Handelns).

Die zweite Denkform des Abu Háschim ist eine solche, die die neue Erkenntnis entstehen läßt, wenn der Denkende sich erinnert, daß er früher ein Ding erkannt hatte. Sie wird also deshalb eine wissenschaftliche Erkenntnis, weil sie aus der Tätigkeit dessen entsteht, der sich eines Wissens erinnert. Diese Erinnerung wird für ihn das antreibende Motiv (und die Wirkursache) des Wissens. Diese Auffassung ist aber nicht annehmbar; denn wenn die Erinnerung an früheres Wissen ein ausschlaggebendes Motiv bedeutete (nach dem der Mensch sich jedoch f r e i zur Annahme des Wissens entschlösse), dann könnte er trotz dieser Erinnerung das Wissen auch nicht annehmen, wenn er z. B. in dieser Annahme eine Gefahr erblickte. Ferner kann der Mensch alles, wozu ihn ein Motiv antreibt, auch unterlassen, trotzdem dieses Motiv in ihm wirkt. Dann jedoch hört er auf, von einem notwendig wirkenden Prinzipe abzuhängen, und er ist sich zugleich bewußt, daß das Erkennen nur von seiner freien Wahl bestimmt ist (was den Tatsachen widerspricht, also unrichtig ist — das Erkennen ist also nicht durch voluntaristische Momente beeinflußt).

Was aber die sechste Denkform angeht, die gegen Abu Háschim aufgeführt wurde, so ist zu entgegnen: Das Unsittliche wird manchmal sittlich erlaubt; denn ein Wirkliches, das kontinuierliche Existenz

besitzt, muß nicht in einer (einzigen) Art und Weise auftreten (sondern kann viele Formen annehmen). Ihr lehrt ja selbst, daß die subjektive Überzeugung zu einer Wissenschaft werden kann, weil sie in einer bestimmten Form wirklich wird. Bei diesen beiden Prinzipien ist es aber nicht zulässig, von dem Autoritätsglauben zu behaupten, er könne zu einer Wissenschaft werden[7]). Die Antwort auf diesen Einwand lautet: Der Umstand allein, daß jemand spekuliert, ist die Ursache des Wissens. Eine andere äußere Wirkursache ist auszuschließen. Freilich kann die Eigenschaft des frei Handelnden eine besondere Bestimmung seiner Handlung bewirken. So bewirkt z. B. das Wollen jemandes, daß seine Rede eine Nachricht (über fernliegende Dinge) wird. Das Erkennen unterscheidet sich besonders darin von dem Wollen, daß es sich nicht mit einer äußeren Handlung paart, die durch das Wollen in einer bestimmten Weise determiniert wird; zwei Gründe liegen hier vor: die äußere Handlung wird kausal nur dort bewirkt, wo sie gleichzeitig auftreten kann. Wo dies aber unmöglich ist, folgt das Gesagte (die äußere Handlung als modifiziert durch das voluntaristische Moment und die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung) nicht. Zweitens ergibt sich dies nur, wenn die Handlung in einer bestimmten Weise auftritt und dabei in einer anderen auftreten könnte (sodaß eine freie Wahl möglich ist). In diesem Falle ergibt sich betreffs des wirkenden Agens, daß es gleichzeitig mit der Wirkung besteht. Nun aber wissen wir, daß diese Überzeugung, die aus der Spekulation entsteht, notwendig zu einem Wissen werden muß. Aus diesem Umstande folgt nicht, daß das wissenschaftliche Erkennen (der Schlußfolgerung) gleichzeitig mit der Spekulation sein müßte, auf Grund dessen, daß das Spekulieren ein wirkendes Agens für diese Bestimmung (den Charakter der Wissenschaft) ist (denn nicht jedes wirkende Agens muß mit seiner Wirkung gleichzeitig sein)[8]).

Auf die Frage: Wenn der Denkende deshalb, weil er spekuliert,

---

[7]) Folglich ist die sechste Denkform, die Abu Raschíd auch als gültig ansieht, zu streichen. Nach dem Objizienten gehört der Autoritätsglaube nicht in das Genus des Wissens. Daher kann er nicht die Bestimmungen des Wissens annehmen.

[8]) Die Spekulation ist ein unfreies Agens für die Erkenntnis der Schlußfolgerung. Ein solches scheint nach Abu Raschíd der Wirkung vorausgehen zu können.

keinen besonderen Modus besitzt (der als Ursache funktionieren könnte), ist es dann möglich, daß die Spekulation selbst das wirkende Agens ist, das die Überzeugung zu einer Wissenschaft macht, antworten wir: Das Nächstliegende ist, daß die Spekulation in diesem Falle die Überzeugung (das Genus des Wissens) als Konsequenz[9]) hervorbringt, ohne zu verursachen, daß die Wirkung (das Erkennen der Folgerung) in dieser bestimmten Form (der strengen Wissenschaft) eintritt; denn die Wirkursache hat nicht diesen Einfluß (die Art und Weise der Wirkung bestimmen zu können). Ihre Wirkungskraft liegt nur darin, daß sie den Effekt zur Existenz bringt. (Nur das Dasein, nicht die Eigenschaften, sind also ihr Bereich, während eine besondere Art der Ursache, die qualitative, die Eigenschaften des Objekts bewirkt, seine Existenz voraussetzend). Man könnte ferner entgegnen: die Wirkursache hat auch auf die Eigenschaft ihrer Wirkung einen kausalen Einfluß. Wenn nämlich Gott in einem Menschen die Spekulation über einen Beweis erschaffen würde, und wenn derselbe den Beweis in der Hinsicht erkennte, in der er beweiskräftig ist, so müßte er die wissenschaftliche Erkenntnis als Konsequenz erzeugen (also auch die erforderliche Eigenschaft, die das Erkennen zu einem Wissen macht, verursachen). Man kann dabei nicht behaupten, daß der Modus eines Menschen (d. h. sein Zustand als Erkennender) diese Eigenschaft nur deshalb bewirkt, weil Gott in ihr mittätig ist. (Die Wirkursache kann also unter Umständen eine Eigenschaft hervorrufen).

Einwand: Würde die Erinnerung an eine Spekulation kausalen Einfluß haben, so würde sie die Wissenschaft durch den Beweis und zwar nach der Hinsicht, in der er beweiskräftig ist, bewirken[10]). Antwort: Die Erinnerung an eine Spekulation bezeichneten wir nur aus dem Grunde als Ursache der Wissenschaft, weil der betreffende (im gegebenen Falle) nur auf diese Weise zu einem wissenschaftlich

[9]) Unter Konsequenz ist eine indirekte, notwendig resultierende Wirkung zu verstehen.

[10]) Sie verursacht also die Erkenntnis nicht, insofern sie eine Erinnerung, sondern insofern sie eine Spekulation über den Beweis ist. Die Erinnerung als solche darf also nicht als Ursache des wissenschaftlichen Erkennens angesehen werden. Die erste und zweite Denkform des Abu Háschim fallen demnach zusammen. Abu Raschíd kann nicht umhin, im wesentlichen die Berechtigung dieses Einwandes anzuerkennen.

Erkennenden werden kann. Dabei ist keine andere[11]) Erkenntnis, die dieser wesensverwandt wäre, möglich, wenn man den eigentlichen Beweis in der (formellen) Hinsicht, in der er beweist, auffaßt. Wenn nämlich jemand den Beweis in seiner formellen Hinsicht erkannt hat, so wird das Wissen vom Bewiesenen in ihm nicht aktuell, wenn er den Beweis nicht betrachtet. Eine Tatsache der Selbstbeobachtung ist es, daß er das Wissen nicht erlangt, wenn er das Nachdenken vernachlässigt, während er durch das Denken zum Wissen gelangt, wenn er sich selbst beobachtet.

Auf das, was der Objizient weiterhin an dritter Stelle erwähnte betreffs des (vom Denken) abhaltenden äußeren Motives, antworten wir: Dieses bewirkt keine Verzögerung des Eintretens der Überzeugung. Eine solche bewirkt nur ein Gegengrund, der in der Seele des Denkenden (als innerlich wirkendes Motiv) auftritt. Wer z. B. weiß, daß ein bestimmtes Äußere das einer besonderen Menschengruppe ist, der schließt als höchst wahrscheinlich, daß jemand zu dieser Gruppe gehört, wenn er das betreffende Äußere besitzt. Er muß so vermuten, wenn der genannte Wahrscheinlichkeitsgrund vorliegt, selbst wenn er in der Vermutung einen Schaden für sich erblickt.

Was der Objizient an vierter Stelle anführte, ist zu beantworten: Ein Mensch konstatiert z. B. in seiner Selbstbeobachtung, daß er spekulierte und argumentierte und seinen Geist mit dem Bilde (der Wesensform) des Weltalls ausstattete. Dieser Gedanke verläßt seinen Geist nicht, weil er früher (in ihm) seine Seelenruhe fand. Dieses Motiv ist es denn auch, das ihn antreibt, eine ähnliche Erkenntnis zu erlangen („bewirken") als die frühere[12]). So vermutet z. B. jemand das Leben im Jenseits und strebt nach ihm, indem er seine religiösen Pflichten mit Eifer und Beharrlichkeit erfüllt, auch ohne daß ihm seine Vermutung zur Evidenz wird, sondern indem sie Vermutung bleibt. Auch von den übrigen antreibenden Motiven

---

[11]) Das heißt eine solche, die nicht den Charakter der Wissenschaft besäße; denn jede Erkenntnis eines demonstrativen Beweises verleiht Wissen im strengen Sinne.

[12]) Die Objektion lautete: Die Seelenruhe im Erkannten kann kein antreibendes Motiv zum Erkennen sein, da sie vor dem Erkennen noch unbekannt ist und erst nach Vollendung des Erkennens gekostet werden kann.

(wie von jeder Hoffnung) können wir nicht behaupten, sie besäßen für uns Evidenz.

Einwand: Wie kann diese Vermutung in uns dauernd bestehen bleiben, wenn das, wozu sie uns antreibt (das Denken) uns Mühe bereitet. Dann müßte auch die Hoffnung auf Gewinn zum Handel dauernd antreiben, trotz der Mühe, die derselbe bereitet. Antwort: Die Mühe, die die Wissenschaft bereitet, besteht nur darin, daß der Mensch seine Seele daran gewöhnt, die Zweifel abzuwehren und über sie nachzudenken. Dies ist jedoch im einzelnen Falle nur dann eine Mühe, wenn er sich mit schwierigen Zweifeln beschäftigt. Es ist verschieden von dem Beispiele des Handeltreibens. Denn dieses selbst (generisch genommen) bereitet Mühe, und daher muß der Kaufmann Ruhe und Arbeit sich abwechseln lassen.

Einwand: Wenn man das zu einer religiösen Pflicht machen könnte, betreffs dessen die antreibenden Motive nicht schwankend sind (was also als ganz selbstverständlich gilt), dann könnte man auch das Fliehen vor Gefahren zur Pflicht erheben. Antwort: Betreffs dessen, was wir erwähnten (die Gotteserkenntnis) sind die antreibenden Motive schwankend; denn man kann einen Zweifel an dem Erkannten vorbringen und an der Art des Erkennens. Da die Spekulation eine tadellose sein muß und da die Schwierigkeiten sich auf das Denken selbst beziehen können (skeptische Einwände), sind die Motive immer schwankend (so daß eine freie Wahl und ein Entschluß erforderlich sind und die Erkenntnis auch zur Pflicht gemacht werden kann).

Einwand: Dann müßt ihr auch behaupten, jemand suche dadurch nicht Widerwärtigkeiten zu entfliehen, daß er sich selbst tötet; denn er kann zu der Überzeugung gelangen, daß er durch den Selbstmord einen Nutzen erlange. Durch diese Schwierigkeit (gegen das Verbotensein des Selbstmordes) wird diese Tat als eine solche hingestellt, bei der die Motive für und wider schwanken. Dann ist dieselbe nicht mehr einfachhin zu beurteilen wie das Fliehen vor Gefahren [13]. Antwort: Er vollzieht diese Tat, indem er glaubt, er

[13]) Originell ist, daß in einer erkenntnistheoretischen Abhandlung diese Schwierigkeit vorgebracht wird, die illustrieren soll, wie das Wissen aus der Flucht vor Zweifeln eventuell eine ganz selbstverständliche Handlung werden kann, die nicht zu einer Pflicht zu erheben ist.

fände in ihr Frieden für seine Seele. Das Ausscheiden aus dem Leben ist für ihn kein antreibendes Motiv. Er erkennt, daß kein anderes Mittel gegeben ist, dem Unglücke (des Lebens) auszuweichen als der Tod. Wer daher in diesem Geisteszustande Selbstmord begeht, wie die Inder, ist unzweifelhaft nicht bei vollem Gebrauche des Verstandes. Dieses Motiv treibt ihn hin und her, weil es Zweifel zuläßt. Einwand: Worin liegt nun der Unterschied in beiden Fällen? Beide sind doch darin gleich, daß Zweifel an der Richtigkeit einer Ansicht auftreten. In diesem Falle (dem Streben nach Wissenschaft) ist der Mensch jedoch in seinen Motiven nicht schwankend (während er bei gleichem Verhältnisse der Motive im praktischen Handeln schwankt). Antwort: Nur dann tritt das Schwanken der Motive ein, wenn zwei gleichzeitig aktuell bewußt sind. Wenn jedoch das eine aktuell, das andere nur potentiell vorhanden ist, ohne früher aktuell gewesen zu sein[14]), so kann man dies nicht von ihm sagen (daß er schwankend sei). Denn was potentiell, aber nicht aktuell vorhanden ist, besitzt keine Naturgesetzmäßigkeit, noch einen kausalen Einfluß. Diesen übt nur das aktuell Vorhandene aus. Daher befindet ihr euch in einem Dilemma. Entweder müßt ihr behaupten, daß die Motive zu diesen Erkenntnissen nicht schwankend sind — dann können sie nicht Gegenstand religiöser Verpflichtung sein — oder, daß der Mensch betreffs der Motive sich so (unnatürlich) verändern kann, daß er z. B. sich nicht mehr aus Flucht vor Unglück sondern (aus voller Überlegung) selbst tötet[15]). Beides ist jedoch unrichtig. Daher lautet die Antwort: Diese Objektion gehört nicht in die Frage, ob das Wissen nur dadurch zu einer Wissenschaft wird, daß es in einer bestimmten Art und Weise wirklich wird. Sie bildet vielmehr einen Teil der Frage nach den Erkenntnissen (religiöser Dinge, ob sie Pflicht sein können oder nicht). In andern Büchern wurde dies auseinandergesetzt.

Der fünfte Einwand betraf den Fall, daß die Zweifel ihn selbst treffen können und daß er seine Seele gewöhnt, diese Zweifel zu

---

[14]) Der Grund dieses Zusatzes ist wohl die Idee, daß ein Motiv, das früher schon bewußt war, im Augenblicke aktuell bewußt werden würde, wenn es in Frage käme und durch die Umstände gefordert würde.

[15]) Das heißt, indem er einem unvernünftigen Motive folgt. Die Erwähnung des rituellen Selbstmordes, der in Indien Sitte ist, bezeugt einige Kenntnisse indischer Verhältnisse für abu Raschíd.

lösen, indem er sich ernsthaft und ausschließlich mit diesen Problemen befaßt, was viele Mühe bereitet. Dennoch läßt er nicht von dem Streben nach Erkenntnis ab, obwohl immer neue Schwierigkeiten auftreten. Es ist dabei erforderlich, daß ein Motiv auftritt, das ihn von dem Unangenehmen ablenkt und ihn für die Mühe entschädigt, mit der er immer zu kämpfen hat, und ferner müssen die (zum Denken) antreibenden Motive immerfort vorhanden sein (um die Mühen aufzuwiegen). Dies verhält sich wie folgendes: Wer erkennt, 1. daß der Frevel unsittlich ist und 2. daß dies ein besonderer Fall des Frevels ist, der muß die Erkenntnis annehmen, daß er unsittlich ist, auch wenn für ihn damit Mühe verbunden wäre; denn er kann sich dieser Erkenntnis nicht erwehren. Jene erste Erkenntnis ist vielmehr universell. Die zweite muß sodann ein antreibendes Motiv abgeben, das ihn zu der dritten Erkenntnis führt, daß diese individuelle Handlung unsittlich ist. Die Gesetzmäßigkeit des Denkens (die auch bei äußeren Hemmnissen unwiderstehlich wirkt) muß dabei den zwei Prämissen innewohnen. Wenn ferner jemand erkennt, daß einige Auserwählte fromm zu sein erscheinen, und wenn er dann diese äußere Frömmigkeit bei einem sieht, so muß in ihm die Vermutung platzgreifen, daß er zu den Auserwählten gehört, wenn kein entgegenstehender Wahrscheinlichkeitsgrund wirkend wird. Bei dem genannten Grunde muß er aber jene Vermutung annehmen, selbst wenn sie ihm Mühe bereiten würde. Dies kann zugleich als Antwort auf die vierte Frage gelten. Seine Seele an Mühe zu gewöhnen, bedeutet ein Leid, und dies ist ein Motiv, das vom Denken abhält, jedoch besitzt das antreibende Motiv die maßgebende Bestimmung (die die Oberhand behält). Aus diesem Grunde steht er nicht vom Denken und Vermuten ab.. Daraus folgt aber nicht, daß durch die Pflicht der Gotteserkenntnis der Mensch zu Selbstverständlichem und Notwendigem verpflichtet werde.

Auf den sechsten Einwand (daß der Mensch nicht vor Irrtümern sicher sei) antworte ich: Wenn man die Denkmethode erprobt hat und weiß, daß die Spekulation zu ihr hinführt und nicht zum Unsittlichen die Veranlassung sein kann, so muß man vor Irrtum sicher sein, was bei dem Autoritätsglauben nicht der Fall ist.

Zum antreibenden Motive des Denkens genügt es, daß jemand vermutet, er werde durch dasselbe zur Seelenruhe gelangen und befände sich zugleich nicht in Gefahr, etwas Unsittliches zu begehen.

Ebenso treibt zum Handeln auf anderen Gebieten der Nutzen und das Fernsein von Schaden genügend an. In anderem Falle ist sein Denken und Handeln unzulässig.

Anders verhält sich das Wissen, das man aus der Erinnerung an einen Beweis erwirbt. Wenn z. B. jemand über die Erlaubtheit der Handlung des Zaid nachdenkt und weiß, daß er zu ihr durch seine Freiheit befähigt ist, und sodann die Handlung eines anderen sieht, so erkennt er, daß auch dieser zu ihr durch seine Freiheit befähigt war. Er erkennt dies jedoch nicht durch reine Spekulation[16]); denn durch die vorhergehende Spekulation hatte er die Methode der Wissenschaft erkannt und zwischen ihr und andern Erkenntnisformen unterschieden. Daher war es für ihn erlaubt, diese Wissenschaft zu betreiben, weil sie sich auf die von ihm erprobte Spekulation stützte. Dabei war er vor Irrtum sicher.

Die siebente Objektion betraf die denknotwendigen Wissenschaften. In ihnen kann der bestimmte Zustand des Handelnden (d. h. des denkenden Subjekts) auf die Handlung (diese — d. h. das Denken — modifizierend) einwirken, wie auch in den Funktionen des Wollens.

Die achte Objektion, die sich gegen Saimari richtete, ist unzutreffend, da die Erkenntnis sich nicht auf ein Objekt richten kann, nachdem sie dies früher nicht tat; denn diese Richtung auf ein Objekt kommt dem Erkennen wesentlich zu. Sie beruht nicht (wie die Objektion besagte) auf einer rein äußerlichen Bedingung. Ferner ist die universelle Erkenntnis wesentlich von der partikulären verschieden. Ist erstere zu einer Einzelerkenntnis geworden, dann kann ihre Art nicht mehr verändert werden. (Sie ist dann auf ein bestimmtes Gebiet determiniert.)

Sind die beiden Prämissen erkannt, so kann kein äußeres, hemmendes Motiv das Subjekt mehr von der Annahme der Schluß-

---

[16]) Zu der abstrakten Erkenntnis mußte noch eine konkrete Wahrnehmung, die den Inhalt der praemissa minor bildet, hinzukommen. — Die chronologische Reihenfolge der in dieser Studie genannten Philosophen ist folgende: 869 Gáhiz, 915 Gubbáï (Basra), 929 Kabi (Bagdád, Schüler des Haiját 920), 933 abu Háschim, Sohn und Gegner des Gubbáï, 933 Saimari, ca. 1068 abu Raschid (Schüler des Abdalgabbár 1024). Andere Lehren dieser Philosophen findet man in: Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam; Bonn 1910.

folgerung abhalten; denn sie bilden zwei Wege, die zu ihr führen. Nur ein innerer Zweifel kann ihn an der Erkenntnis der Folgerung hindern.

Einwand: In dem universellen Obersatze ist das Partikuläre nicht enthalten. Er kann also kein Weg sein, der mit Notwendigkeit zu ihm hinführt. Antwort: Die Hoffnung, die Seelenruhe in der Erkenntnis zu gewinnen, bildet das antreibende Motiv.

Der weitere Einwand, daß die Konklusio eine notwendige Konsequenz der universellen Prämisse wäre, ist ebenfalls unzutreffend; denn dann müßte das Erkennen des Partikulären ebenso denknotwendig sein, wie das des Universellen. Letzteres ist durch direkten Einfluß Gottes erzeugt und denknotwendig. Die Konsequenz dieses Prinzipes muß also auch direkte Wirkung Gottes und denknotwendig sein. Es wäre sodann nach der Erkenntnis der beiden Prämissen nicht mehr unmöglich, daß die notwendig hervorgerufene Wirkung (die Erkenntnis der Schlußfolgerung) auf Grund eines äußeren Hemmnisses nicht einträte (was auszuschließen ist). Jedoch könnte man auch das Prinzip bestreiten, daß die Wirkung einer Ursache von außen verhindert werden könnte. Es verhält sich wie das Nebeneinanderliegen von Teilen, das nicht vorhanden sein kann, ohne daß der Zustand der Zusammensetzung eintritt. Durch kein äußeres Hemmnis kann dies verhindert werden. Antwort: Letzteres ist zulässig, wenn der Wirkung kein Kontrarium gegenübersteht. So verhält sich aber die Wissenschaft nicht; denn ihr steht ein solches entgegen. Daher kann, trotz der Erkenntnis der Prämissen, die Konklusio unerkannt bleiben, daß diese individuelle Handlung unsittlich ist. Ferner kann man nicht behaupten, es sei ebensogut möglich, daß die Erkenntnis des Obersatzes die des Untersatzes als umgekehrt die des Untersatzes das Erkennen des Obersatzes hervorbringt. Dann müßten sie zwei selbständige Ursachen (für eine einzige Wirkung, die Erkenntnis der Folgerung) sein. Zwei Ursachen können nun aber nicht eine einzige Wirkung hervorbringen.

Die neunte Objektion besagte: Was der Erkennende auf Grund eines Motives (als sicher) annimmt, kann eventuell nicht aktuell erkannt werden. Dadurch unterscheidet sich die durch ein Motiv hervorgerufene freie Handlung von der notwendig auftretenden Wirkung. Dann muß man also zugeben, daß die Folgerung trotz der Pärmissen unerkannt bleibt. Antwort: Wenn dies eintritt, so liegt

kein eigentliches Erinnern an ein sicheres früheres Wissen vor, sondern nur an eine subjektive Überzeugung und den Zustand der Seelenruhe im Erkannten. Dann kann es sein, daß der Denkende die Folgerung nicht zieht, da er überzeugt ist, daß die Seelenruhe auch bei gleichzeitiger Unwissenheit (dieser Folgerung) möglich ist, wie es Gáhiz († 869) annahm. Dann also ist es möglich, daß jemand sich bewußt ist, von einem Gegenstande überzeugt zu sein und (in dessen Erkenntnis) Seelenruhe zu genießen, ohne daß er einsieht, daß er eigentliche Wissenschaft besitzt. Dies erkennt er nur, wenn er einsieht, daß die Seelenruhe nur bei der eigentlichen Wissenschaft eintritt (denn diese allein verleiht ein sicheres Erkennen, so daß die Seelenruhe im Erkannten sogar ein Kriterium für den Wahrheitsgehalt und den wissenschaftlichen Charakter des Erkennens ist).

Betreffs der sechsten Denkform haben wir nur behauptet, sie ließe sich eventuell mit dem Systeme des Abu Háschim vereinigen. Wir lehren jedoch nicht, daß diese Auffassungsweise eine sicherlich richtige sei (fol. 164a).

XVII.
Beiträge zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie.

Von

Dr. Bruno Jordan (Bremen).

Eine umfassende Untersuchung sämtlicher philosophischen Termini, ihres Ursprungs, Wandels und ihrer Geschichte, sowie der mit ihnen verknüpften Begriffe und Probleme, ist schon lange ein Postulat der philosophischen Forschung. Außer dem methodisch überaus bedeutsamen Torso, den wir Rudolf Eucken verdanken, besitzen wir nur einzelne Bemerkungen und Beiträge, die in ihrer Isoliertheit unfruchtbar bleiben müssen, solange sie nicht zusammengefaßt und in größerer Breite vertieft werden können. Der Versuch, den ich unternehme, ist sich der großen Schwierigkeiten, denen er sich gegenübergestellt sieht, wohl bewußt. Es ist weder möglich, abschließende Resultate vorzuführen, noch auch nur programmatische Erklärungen über Methode der Forschung und Art der Darstellung abzugeben, bevor nicht unzählige Einzelheiten den Fachgenossen zur Kritik und zu Nachträgen vorgelegt sind. Erst indem das Material möglichst in extenso ausgebreitet wird, wobei langsam von den Anfängen an vorwärts zu schreiten ist, kann eine ausgedehnte Mitarbeit und Einheit in der Methode und den Grundüberzeugungen erhofft werden.

Ich verzichte daher mit Absicht auf weitere Erklärungen und lege einzelne Beiträge, die von den Anfängen an alles Hergehörige umspannen sollen, zunächst über *ἀρχή* dann über die Termini des ersten erhaltenen philosophischen Fragmentes, das des Anaximander, vor. —

Ἀρχή als Terminus bei den Vorsokratikern.

Die Anfänge der philosophischen Terminologie liegen fast völlig im Dunkel. Die direkte Überlieferung ist außerordentlich lückenhaft

und setzt überdies der Interpretation große Schwierigkeiten entgegen, die indirekte will selbst wieder begriffsgeschichtlich verstanden sein. Es ist zugleich ein Vorteil und ein Nachteil, daß wir eine Untersuchung der ersten philosophischen Problemstellung z. T. auf Grund der aristotelischen Deutung anstellen müssen. Ein Nachteil, weil es uns unmöglich gemacht ist, in entscheidenden Fragen bis zu den Quellen hinabzusteigen. Ein Vorteil aber, weil wir uns einen sachkundigeren Interpreten als Aristoteles gar nicht wünschen können.

Nach Aristoteles ist der Zentralbegriff der milesischen Philosophie und weiterhin das Problem der *ἀρχή*. Die Geschichte dieses Begriffs ist verquickt mit der eigentümlichen Wiedergabe der Fragestellung, die in ihrer Grundform allen drei Milesiern eigentümlich sein soll. Ob das erste Problem in die Frage nach der *ἀρχή* eingekleidet war, darf bezweifelt werden. Sicher ist nur die Antwort: *ὕδωρ, ἄπειρον, ἀήρ*. Gleichwohl müssen wir die Geschichte des Terminus *ἀρχή* zunächst untersuchen, wenn wir festen Boden unter den Füßen haben wollen.

Nach Aristoteles ist der erste begriffliche Inhalt von *ἀρχή* über die gewöhnliche Vorstellung hinaus durch Thales geschaffen[1]), nach Theophrast der Terminus von Anaximander zuerst geprägt[2]). Diese Überlieferung bedarf einer genauen Untersuchung. Denn nach der allgemeinen Überzeugung[3]) hat *ἀρχή* in der Folgezeit einen wechselnden und schwankenden Begriffsinhalt gehabt, der unerklärt bleibt, wenn schon in früher Zeit der Begriff umgrenzt und der Terminus fixiert wurde.

Im Verlaufe systematischer Erörterungen über die Arten und Stufen des Erkennens im ersten Buch der Metaphysik gelangt Aristoteles von methodischen Gesichtspunkten aus zu einer Defi-

---

[1]) Aristoteles metaphys. 983 b 18: *τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν. Ἀρχηγός* klingt an *ἀρχή* an. Aristoteles braucht das Wort sonst in seiner eigentlichen Bedeutung: Begründer des Geschlechts in Rücksicht auf den Zusammenhang der Familie. (Ethic. Nicomach. ϑ 14. 1162a 4, fragm. 85 1491a 15, 21 mit Zusatz von *προγόνων, γένους*; übertragen [*πΖμγ*. 4 666 b 25] von *φλέβες* gebraucht).

[2]) Simplic. phys. 24, 13 (aus Theophrasts Phys. Opin. fr. 2): *ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς*. Ich schließe mich in der Deutung dieser Stelle an Diels an.

[3]) Diels z. B. übersetzt bald Anfang bald Prinzip.

nition der Wissenschaft in der umfassendsten und höchsten Bedeutung des Wortes: ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον[4]).

Wie auch immer ἀρχαί an dieser Stelle verstanden werden muß, ohne Zweifel ist dieser Begriff hier und in ähnlichen Zusammenhängen[5]) durchaus aristotelisch, es sei denn, daß man denselben Begriffsinhalt aus anderen Autoren nachweisen könnte.

---

[4]) 982a 1, vgl. 981a 25: σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ... οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν, οἱ δ' οὔ, vgl. ebenda 29, οἱ δὲ ... καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. 981 b 1 und 6.

[5]) Aristoteles untersucht sodann, welcher Art die αἰτίαι und ἀρχαί sind, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt. Ihr Inhalt ist abzuleiten aus den Vorstellungen und Voraussetzungen, die wir mit dem Begriff σοφόν verbinden. Die Bedingungen des πάντα ἐπίστασθαι und des χαλεπώτατα γνωρίζειν sind nach unserer Auffassung mehr äußerlicher Art. Bedeutsamer ist die Forderung von ἀκριβέσταται (ἐπιστῆμαι) αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν. Τὰ πρῶτα kommt hier nahe an unseren Begriff „Elemente" heran. An vierter Stelle wird der propädeutische Charakter der Wissenschaft betont und gezeigt, daß er insbesondere der θεωρητικὴ τῶν αἰτιῶν zugesprochen werden müsse.

Es folgt die erste klassische Widerlegung des Pragmatismus: τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ. Als das μάλιστα ἐπιστητὰ wird aber τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια bezeichnet (vgl. 982a 8: ἐπίστασθαι πάντα und 21 [ebenso]). 10: χαλεπὰ γνῶναι und 24: χαλεπώτατα γνωρίζειν. 13: ἀκριβεστερόν κτλ und 25: ἀκριβέσταται κτλ. 14: τὴν ἑαυτῆς ἕνεκεν κτλ. und 31: ... ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα κτλ.) Um eine vorläufige Klarheit in diese Zusammenhänge zu bringen (genauer handle ich später über die aristotelischen Termini), können wir die verschiedenen Ausdrücke, deren aristotelischen Charakter wir erweisen wollen, unter Benutzung der uns bekannten neueren Terminologie etwa folgendermaßen unterscheiden:

Ἐπιστήμη ist ein bestimmter Wissenszusammenhang. Als höchste Einheit dieser Zusammenhänge gilt die σοφία. Als die wesentliche Aufgabe der Wissenschaft sieht Aristoteles die Erweiterung und Vertiefung der Einzelerfahrung, der Tatsachenerkenntnis zur Einsicht in die αἰτίαι der Dinge, zur Allgemeinerkenntnis an. Insbesondere wichtig ist eine Erkenntnis der αἰτίαι derjenigen Dinge, die wir als τὰ πρῶτα zu bezeichnen gewohnt sind.

Aristoteles leitet seine historischen Bemerkungen, die das erste zusammenhängende Dokument begriffsgeschichtlicher und terminologischer Beobachtungen darstellen, durch eine kurze Definition der Philosophie ein: τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (983a 24). Diese Erklärung bedeutet ohne Frage eine Verengung der vorher gewonnenen Definition.

Er hatte vorher als Gegenstand, Objekt oder Inhalt der σοφία αἰτίαι τινές und ἀρχαί bezeichnet. Die σοφία ist eine ἐπιστήμη „um" diese Gegen-

Es werden vier Arten der *αἰτίαι* unterschieden[6]). Hinsichtlich der systematischen Grundlegung verweist Aristoteles auf Erörterungen in seiner Physik[7]). An dieser Stelle in der Metaphysik gibt er einen historischen Exkurs, den er nach eben dieser vierfachen Wurzel disponiert.

Allgemein erblickt er die Gesamtleistung seiner Vorgänger in einer Betrachtung des Seienden und im Philosophieren über die Wahrheit[8]). Schon dieser Gesichtspunkt der Ontologie und des Wahrheitsproblems will nicht ganz zu der übrigen Überlieferung stimmen. Völlig einseitig aber ist ohne Frage die Gruppierung der Voraristoteliker nach der verschiedenen Auffassung der *αἰτίαι*.

Der ganzen Darstellung liegt ein Schema zugrunde, vergleichbar der triadischen Dialektik Hegels:

Vier Hauptgruppen: nach den vier *αἰτίαι*.

Innerhalb der ersten Hauptgruppe[9]) werden immer zwei zusammengefaßt. Zunächst diejenigen, die ein „materiales Prinzip" annehmen[10]):

1. Thales und Hippon: das Wasser[11])[12])
2. Anaximenes und Diogenes: die Luft[13])

---

stände. Unter den einzelnen *ἐπιστῆμαι* zeichnet er die aus, die *τῶν πρώτων εἰσίν*. *Τὰ πρῶτα* ist also der reale Gegenstand der Erkenntnis, *αἰτίαι καὶ ἀρχαί* der entsprechende ideale. Unter den beiden letzten Begriffen nimmt die erste Stelle *αἰτίαι* ein. Die *θεωρητική τῶν αἰτιῶν* repräsentiert die höchste Stufe der Erkenntnis. Man erwartet also als umfassende Formel: *σοφία θεωρητικὴ τῶν αἰτιῶν καὶ τῶν ἀρχῶν τῶν πρώτων*; statt dessen finden wir mit leiser Verschiebung (*σ. θ.*) *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν* (982 b 9). In der zweiten Formel, die den historischen Rückblick einleitet, ist *τῶν πρώτων ἀρχῶν* ersetzt durch *ἐξ ἀρχῆς*. Es fehlt somit ebensowohl ein Hinweis auf den realen Gegenstand der Erkenntnis als eine Umschreibung der *ἀρχαί*. Einen unvollkommenen Ersatz bietet das nicht zeitlich zu verstehende *ἐξ ἀρχῆς*.

[6]) 983 a 26.

[7]) 983 a 33.

[8]) 983 b 1: *εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι . . . λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας.*

[9]) 983 b 7: *τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.*

[10]) 17: *τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς.*

[11]) Vergl. oben Anm. 1.

[12]) 984 a 3. *περὶ τῆς πρώτης αἰτίας!*

[13]) 984 a 5.

3. Hippasos und Heraklit: das Feuer[14]),
dann diejenigen, die ein mehrfaches Prinzip annehmen[15]):
4. Empedokles, der die drei ersten um die „Erde“ vermehrt, also vier annimmt,
Anaxagoras, der unendlich viele Prinzipien behauptet[16]).

Aristoteles selbst ist sich des Schematischen dieser Konstruktion durchaus bewußt.

Abgesehen, daß er zu Thales die parallelen Anschauungen alter Theologen stellt, daß er Hippon als unbedeutend sofort wieder beiseite schiebt, er stellt mit Bewußtsein Anaxagoras und Empedokles zeitlich um, weil sonst das Schema zerstört würde. Er hat die Hegelsche Wendung als erster geprägt: er gehört dem Alter nach vor ihn, den Leistungen nach hinter ihn[17]).

Anaximander, der zeitlich zwischen Thales und Anaximenes anzusetzen ist, fehlt der Konstruktion zuliebe ganz[18]).

Selbst uns, die wir über die Anfänge der griechischen Philosophie in der Hauptsache durch Aristoteles selbst und seine Schüler unterrichtet sind, muß das Unhistorische der aristotelischen Darstellung auffallen. Es ist deshalb durchaus unzulässig, die Problemstellung der jonischen Philosophie insbesondere unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten wie Aristoteles.

Aristoteles formuliert die selbstgestellte Aufgabe der genannten Philosophen folgendermaßen: Sie nannten *στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων* das, woraus alle Dinge bestehen, aus dem alles zuerst entsteht und in das alles schließlich vergeht, so daß die Materie bleibt, während ihre Zustände oder Eigenschaften allein wechseln[19]). Die Zutaten aristotelischer Reflexion sind leicht zu erkennen, den alten Denkern ist eine zusammenhängende systematische Überlegung zugetraut, die sich ganz in aristotelischer Denkweise und Terminologie bewegt. Zunächst fällt uns auf, daß den ersten Denkern keine

---

14) 984 a 7.

15) Vergl. Anm. 10.

16) 984 a 8 u. 11.

17) *τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος.*

18) Vergl. phys. *Γ* 4. 203 b 6: *τοῦ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή.*

19) 983 b 8: *ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν οντων.*

ἐπιστήμη der αἰτίαι, sondern nur eine der ἀρχαί zugetraut wird. Aristoteles schätzt also die Leistung insbesondere der Milesier höchstens als eine Vorstufe zu seiner σοφία ein.

Um das Verhältnis von αἰτίαι und ἀρχαί wenigstens im allgemeinen zu bestimmen, genügt es darauf hinzuweisen, daß Aristoteles die τέχνη über die ἐμπειρία stellt, weil die τεχνῖται τὴν αἰτίαν ἴσασιν, die ἔμπειροι aber nicht, denn diese wissen wohl τὸ ὅτι, aber nicht τὸ διότι, folglich also auch die αἰτία nicht. Die τεχνῖται aber erkennen auch das διότι, folglich auch die αἰτία. Zweitens scheint ἀρχαί erkenntnistheoretisch Vorstufe zu αἰτίαι zu sein. Das folgt aus der bereits erwähnten Formel τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική. Denn θεωρητική betont hier den erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Daher werden die Stufen des Erkennens in einer Aufeinanderfolge der idealen Erkenntnisobjekte wiedergegeben. In allen anderen Formeln, wo αἰτίαι und ἀρχαί zusammengenannt werden[20]), steht naturgemäß das metaphysisch wichtigere αἰτίαι voran und an Stelle von θεωρητική steht entweder σοφία oder ἐπιστήμη. Während das unbestimmtere ἐπιστήμη (es gibt mehrere Arten) den Zusatz τινας bei αἰτίας notwendig macht, muß die eindeutig bestimmte σοφία ihren Charakter als πρῶτα hervorheben.

Ἀρχαί kann völlig unterdrückt werden oder genauer gesprochen αἰτίαι καὶ ἀρχαί kann insgesamt durch das Neutrum αἴτια wiedergegeben werden, dem als dem idealen Erkenntnisgegenstand dann τὰ πρῶτα als das reale Erkenntnisobjekt gegenübergestellt wird[21]).

So verstehen wir die Definition der ἀρχή, die Aristoteles in seinem Bericht über die Lehre des Thales einfügt, völlig von seinem eigenen Standpunkte aus und haben nicht nötig, dem alten milesischen Denker eine scharfe begriffliche Reflexion zuzutrauen, die er schwerlich angestellt haben kann.

Ἀρχή ἐστι τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται <πάντα>; dem entspricht aus der allgemeinen Formel ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον. Πρῶτον ist es als reales Erkenntnisobjekt. Unter dem Erkenntnisstandpunkt des γίγνεσθαι ist eine ἀρχή; αἰτία würde dann einen noch reicheren Erkenntnisinhalt einschließen. Natürlich kann man diese Reihe auch im Sinne

---

[20]) Vergl. außer den bereits genannten Formeln 981 b 28: σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς κτλ.

[21]) 982 b 2.

des naiven oder kritischen Realismus auffassen. Das ist prinzipiell gleichgültig.

Jedenfalls ist es Aristoteles' eigene Terminologie und eigene Begriffstechnik, in die die historische Interpretation eingegangen ist. Wir müssen uns unbedingt von Aristoteles frei machen, wenn wir die Entwicklung der Termini und Begriffe verfolgen wollen. Wir müssen anderseits aber auch die Vorstellung des Subjektiven, Gewalttätigen, Zufälligen von den historischen Bemerkungen fernhalten. Aristoteles' eigene Terminologie darf nicht Voraussetzung und Ausgangspunkt bilden, sondern will selbst historisch verstanden werden.

Daß vollends Theophrast ganz beiseite bleiben muß, weil er von Aristoteles abhängt, ist klar. Er hat dieselbe Wortverbindung wie Aristoteles, nämlich *στοιχεῖον καὶ ἀρχήν*, wo er von dem „Prinzip" des Anaximander handelt.

Ich stelle die Frage zunächst so: Welchen Begriffsinhalt verknüpfte das Zeitbewußtsein vor den Milesiern mit dem Wort *ἀρχή*; was verstanden die Zeitgenossen unter *ἀρχή*; endlich welche Bedeutung hat *ἀρχή* bei den Vorsokratikern. Der zweite Teil der Frage läßt sich auf den ersten zurückführen. Denn philosophisch irgendwie bedeutsame Begriffsschöpfungen gibt es vor den Milesiern außer vielleicht in den homerischen Gedichten nicht, ebensowenig aber auch zu ihrer Zeit, soweit wir wenigstens orientiert sind.

In welchem Sinne braucht Homer (als Kollektivname verstanden) das Wort *ἀρχή*.

Sowohl in der Ilias als in der Odyssee bedeutet es „Anfang", z. B. von *πῆμα, ξεινοσύνη, φόνος, νεῖκος* oder *κακόν*. An jeder dieser Stellen wird es aber im prägnanten Sinne gebraucht; es wird betont, daß es das erste Mal sei, daß das erwähnte Leid eintrat usw. Es klingt so, als ob dieses erste Mal bestimmend geworden ist für die kommenden Fälle, fast, als ob es als Ursache angesehen würde. Freilich ist es im Grunde nicht viel mehr als epischer Stil, der überall das „erste Mal", den Beginn festzustellen pflegt und der einen besonderen Nachdruck darauf legt, auseinanderzusetzen, wann irgendein Ereignis, das zur Zeit des Erzählten noch dauert, begonnen, als neues zum ersten Male sich zugetragen hat. Alle Zustände werden in Geschichte aufgelöst.

eine Schilderung wird durch einen „historischen“ Bericht eingeleitet, jedem Geschehen sozusagen der Geburtsschein ausgestellt[22]).

Homer kennt *ἀρχή* also in der Bedeutung Anfang, aber nicht im zeitlichen Sinne, sondern lediglich als Begründung, Inslebentreten, Inslebenrufen eines Ereignisses. *Ἀρχή* enthält „das erste Mal“, etwas von Ursache und Schicksalsbestimmung aber nur in kausaler Färbung, in der Hauptsache Anfang im Sinne des Neugeschehens eines wichtigen Ereignisses, das als Geschehnis wichtig ist, dessen zeitliche Fixierung gleichgültig ist und sogar bewußt vernachlässigt werden kann. Soviel ist klar, ein *γίγνεσθαι ἐξ ἀρχῆς* ist in diesem Zusammen-

---

[22]) Im *Λ* (604) wird Patroklus von Achilleus zu Nestor geschickt. *κακοῦ δ' ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή.*

Die Introduktion zu dem grausigen Todesschicksal des Patroklos.

ϑ 81 singt Demodokos von Odysseus' und Achilleus' Streit und der heimlichen Freude des Agamemnon, von der Prophezeiung des Apollo, die das alles ankündigte:

τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχή den Trojanern und Danaern.

Wiederum eine Einleitung zu dem Gesamtdrama des Völkerstreits.

φ 35 ist die Rede von der *ἀρχή* der *ξεινοσύνη* zwischen Odysseus und Iphitos, einer bedeutungsvollen Gastfreundschaft. Wieder klingt durch, jener Tag war an allem Kommenden Schuld.

φ 4 wird eine Handlung der Athene, die zu den Kampfspielen treibt, als *φόνου ἀρχή* bezeichnet. Die ganze grausige Tragödie wird so mit kurzen Worten vorweg bezeichnet. Nachgebildet ist diese Stelle *ω* 169.

Χ 116. nennt Hektor im Selbstgespräch den Raub der Helena und der Schätze „*νείκεος ἀρχή*“.

Auch hier wieder ein Hauptereignis gleichsam als schicksalsbestimmend angeführt.

α 188 heißt *ἐξ ἀρχῆς* fast soviel wie antiquitus, seit alter Zeit; es wird hier also nicht der zeitliche Anfang betont, sondern umgekehrt behauptet, der betreffende Zustand währe schon so lange, daß er eigentlich gar keinen erkennbaren Anfang habe. Dann heißt es aber zunächst doch so: seit der Begründung dieses Verhältnisses; wann die war, weiß ich nicht.

λ 438. Odysseus im Totenreich erwidert Agamemnon mit der allgemeinen Bemerkung, daß Zeus den Atriden sehr verfolgt habe durch weibische Ränke *ἐξ ἀρχῆς*. Es wird auf Helena und Klytämnestra verwiesen. Hier ist in derselben Weise wie oben gemeint; nicht von einem bestimmten Punkte an, es ist immer so gewesen, schon ganz früh, als eben die Geschehnisse eintraten; ich weiß aber nicht mehr, wann das war; *ἐξ ἀρχῆς* hier fatalistisch zu deuten als „vom Vorbeginn an“, von vornherein geht natürlich nicht an.

β 254 u. } wird *ἐξ ἀρχῆς* in genau derselben Weise auch von
ϱ 69 } Freundschaft aus alter Zeit gebraucht wie *α*.

Γ 100 als unsichere Lesart übergehe ich.

hange unmöglich; ἀρχή ist stets das beherrschende Substantiv; es ist etwas die ἀρχή von etwas, nie entsteht etwas aus einer ἀρχή. Die Verba lauten πέλειν, πέλεσθαι, κυλίνδεσθαι; wo ein Verbum zu ergänzen ist, müßte es gleichfalls πέλειν, πέλεσθαι heißen.

In welchem Sinne brauchen die Späteren ἀρχή?

Xenophanes kennt nur die Verbindungen ἐξ ἀρχῆς und ἀπ' ἀρχῆς. Ἐξ ἀρχῆς braucht er genau in demselben Sinne wie Homer (fr. 10):

Seit alter Zeit haben alle nach Homer gelernt[23]).

Ἀπ' ἀρχῆς (fr. 18, 1) wendet er an in dem Sinne eines bestimmten Anfangs, einmaligen Beginns im Gegensatz zu allmählich. Es ist fast „auf einmal"; ohne irgend eine zeitliche Vorstellung, es wird nur der momentane, einmalige Einsatzpunkt des Geschehens abgelehnt im Gegensatz zum allmählichen Handeln. Es ist übertrieben ausgedrückt der Gegensatz von Offenbarung und Geschichte.

Heraklit, der unter den Philosophen zuerst sicher das Wort ἀρχή hat, braucht es ganz konkret als Anfangspunkt des Kreises im Gegensatz zu πέρας, womit er das Ende bezeichnet. Also entweder bereits mathematischer Terminus (rein räumlich als Anfangspunkt) oder wahrscheinlicher das Einsetzen einer Handlung (das Ziehen der Linie) bedeutend[24]). Parmenides kennt nur ein Adjektiv ἄναρχον[25]) mit dem Korrelat ἄπαυστον, ohne Anfang und Ende.

---

[23]) Vgl. Thrasym. B 1 (577, 17): σκέψασθε ἐξ ἀρχῆς ..., d. h. von Anfang an. Antiph. B 61 (602, 11): ἀπὸ τῆς ἀρχῆς
[πρώτης die Figur verwischend Meineke nach Diels.]

Beide Formeln werden also noch in späterer Zeit fast ganz im homerischen Sinne gebraucht. Von „zeitlichem Anfang" ist durchaus nicht die Rede. Vielmehr ist an beiden Stellen gerade ein möglichst unbegrenzter Zeitraum vorausgesetzt. Solange ihr zurückschauen könnt, bis an den Ursprung der geschilderten Verhältnisse. An der zweiten Stelle heißt es sogar fast dasselbe wie „seit unvordenklichen Zeiten, gleich beim Beginn der Existenz".

[24]) Heracl. fr. 103: vgl. Parmen. 18 B 3, 2.
Hippocr. 12 C 2 (85, 36)
(86, 5)
12 C 1 (84, 40)
Skyth. heraklitis. 12 C 3 (86, 16)

[25]) Dasselbe Wort heißt bei Homer „ohne Führer" (B 703. 726), es kommt also von ἀρχός, Führer. An unserer Stelle dagegen zeigt ἄπαυστον, daß ἄναρχον verbale Form (Partiz.) ist; was nicht anfangend ist (tatsächl.) und nicht aufhören kann.

Wie die folgenden Worte lehren[26]), ist es hier lediglich im dynamischen Sinne verstanden: γένεσις und ὄλεθρος Geburt und Tod, Schöpfung und Untergang werden abgelehnt. Im Grunde ist es nur die negative Umschreibung für den folgenden positiven Gedanken. Schon aus dem Korrelat geht hervor, daß weiter nichts gesagt sein soll, als daß es weder anfängt noch aufhört. Das mit ἄπαυστον unleugbar verwandte Wort ἀτελεύτητον wird dagegen umgekehrt demselben absoluten Sein abgesprochen, dem also ein „Ende", ὄλεθρος nicht zukommt, wohl aber eine τελευτή, ein Abschluß. Man sieht also ἀρχή und sein Gegenteil kann sich in diesem Zusammenhang nur auf die Existenz einer Sache beziehen.

Genau in der gleichen Bedeutung gebraucht der Eleate Melissos das Wort ἀρχή[27]). Er sagt Fr. 2 vom absoluten Sein, daß es nicht entstanden sei, sondern ist und immer war und immer sein wird, und keinen Anfang und kein Ende habe. Ebenso wird Fr. 4 gesagt, daß nichts ewig und unendlich sei, was einen Anfang und ein Ende habe.

Aus beiden Fragmenten folgt, ἄπειρον ist das, was keine πείρατα hat, solche πείρατα sind ἀρχή, τέλος, τελευτή, ὄλεθρος. Dasselbe bedeutet aber auch ἀΐδιος[28]), die anfangs- und endlose Dauer der Existenz. Die Existenz ist nicht hervorgerufen, ebensowenig wird sie beendet werden, sie ist eben ohne ἀρχή und τελευτή[29]). Die Überlieferung der Fragmente geht auf Simplicius zurück, wir haben keinen Grund am Wortlaut zu zweifeln. Unter den Pythagoreern braucht

---

[26]) Parmenides fr. 8, 27 vgl. A 37 (111, 10),
wo ἀρχή in einem Bericht des Aëtius II, 7, 1, (vgl. D 335),
von Diels ergänzt ist nach Simpl. phys. 34, 16.
vgl. aber 18 B 12: da heißt es blos αἰτία.
vgl. Philol. B 21 (247, 20), was sicher gefälscht.

[27]) Vgl. A 10 (142, 13 ff.)
= Arist. soph. el. 5 167 b 13
vgl. 6 168 b 35
28 181 a 27
phys. A 3 186 a 10.
Paraphrasen zu B 1 (143, 38 ff.)
zu B 7 (147, 38).
Zu B 4 vgl. A 5 (136 974 a 10 139 975 b 37 ff).

[28]) Vgl. Gorg. B 3 (552, 34) εἰ .. ἀΐδιον .. τὸ ὄν (ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν) οὐκ ἔχει τινα ἀρχήν.

[29]) Über τέλος, τελευτή wird später zu handeln sein.

das Wort ἀρχή häufiger Philolaus[30]). An einer Stelle brauchte er das Wort in der einfachen Bedeutung „Anfang“ und koordiniert es mit ἡγεμών „Führerin“ [31]). Die Zahl ist Anfang und Führerin des göttlichen und menschlichen Lebens, sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend. Hier ist ἀρχή also mittelbar als schöpferisches Prinzip verstanden. Man erkennt aber leicht, daß der allmähliche Übergang von der oben skizzierten Bedeutung von ἀρχή als „Anfang der Existenz“ zum schöpferischen Prinzip der Existenz allerdings in langer Entwickelung sehr wohl möglich, ja unter dem Einfluß des pythagoreischen Zahlprinzips selbst notwendig ist. Konnte man im räumlichen Sinne dem Kreis eine ἀρχή zuschreiben und von der „Geburt“ als einer ἀρχή sprechen, so war es unmittelbar gegeben, wenn man die Zahl, ein an sich mathematisches Prinzip, als schöpferischen Faktor der „Geburt“ feststellte, sie als ἀρχή, als Anfang (in dynamischem Sinne) der Geburt, des Werdens zu bezeichnen.

So hat sich, wie es scheint, unter dem Einfluß der „Zahlentheorie“ der Begriff ἀρχή als Prinzip entwickelt. Die Zahlen haben nicht bloß selbst eine ἀρχή nämlich τὸ ἕν, sondern ἕν ist damit selbst als Zahl ἀρχή. So ist die Zahl schlechthin eine ἀρχή, ein schöpferisches Prinzip.

Bald nennt Philolaus ausdrücklich die μονὰς die ἀρχὴ πάντων, bald 1 und 2 die ἀρχαί (eine weitere Entwickelungsstufe des Gedankens), endlich nennt er sogar eine ἀρχή des Menschen schlechthin.

---

[30]) Philolaus B 3 (240, 12) „zuerst“ (Kranz), „überhaupt“ (Diels); überliefert von Jamblich (in Nic. p. 7, 24 Pist.); da das Wort im Eingang des Zitates steht, ist zweifelhaft, ob es von Philolaus selbst gebraucht wurde. Ich würde die Übersetzung von Diels vorziehen, weil sie sich am einfachsten aus der Grundbedeutung herleiten läßt (in Beziehung auf die Existenz nicht, d. h. überhaupt nicht); doch wäre dieser adverbiale Gebrauch in der vorsokratischen Philosophie singulär.

B 21 (247, 22) ἐξ ἀρχ(ᾶς ἀ)ιδίου von ewigem Anfang an, ist nach Diels gefälscht; im Nachtrag bemerkt Diels ἀρχιδίου (P F) ist als moderner Ausdruck nicht zu beanstanden vgl. Collitz 5149 Kret. Inschrift.

A 11: ὑγιείας ἀρχή (Luc. de lapsu in sal. 5).

[31]) Vielleicht schimmert hier die Bedeutung von ἀρχός (Führer) durch; ἀρχή wäre dann fem. zu ἀρχός und kann so mit ἡγεμών zusammengestellt werden. Ein Wort mußte eben fem. sein.

Noch Alkmäon läßt die ursprüngliche Bedeutung stärker durchschimmern. Er führt den Tod des Menschen darauf zurück, *ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῶι τέλει προσάψαι.* Hier ist *ἀρχή* fast im Sinne von „Geburt" gebraucht. Geburt und Tod sind zwei Punkte einer geraden Linie, die im Endlichen liegen, man kann sie nicht vereinen. Ich fasse also *δύνασθαι* hier als reales Können, nicht *οὐ δ.* als sittlichen oder intellektuellen Defekt.

Erwähnenswert scheint auch, daß Jon *ἀρχή* im schlichten Sinne von Anfang braucht (fr. 1,1 *ἀρχὴ λόγου*, Anfang meiner Rede)[32]). — Der erste, der ein Analogon zu unserem Begriff Prinzip schafft, ist Empedokles[33]) (fr. 38). Er will verkünden:

πρῶθ' ἥλικά τ' ἀρχήν,
ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα.

Man sieht, der neue Begriff macht Schwierigkeiten, sonst würde schwerlich diese Zusammenkoppelung zweier Wörter angewandt sein. *'Ηλικία* heißt bei Homer das Alter insbesondere das Greisenalter, es wird auch kollektiv und übertragen für die Träger des Greisenalters gebraucht und entwickelt sich dann leicht über die Bedeutung „Träger" desselben Greisenalters oder überhaupt Alters zu der kollektivistischen Bezeichnung für Altersgenossen oder Zeitgenossen. Das Personalsubstantiv *ἧλιξ*, das bald herangewachsen bedeutet, nämlich den, der ein bestimmtes Alter hat, bald aber gleichfalls Zeit- oder Altersgenosse, kommt auch schon bei Homer vor.

Empedokles fand nun *ἀρχή* in der oben skizzierten Bedeutung vor: Anfang der Existenz. Er wollte aber in erster Linie betonen,

---

[32]) Orph. B 6 (474 20): *θεὸς . . . ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων.* (Plato legg. IV, 715 E.)

ebenda 28 *κεφαλή*] Schol. Plat. *ἀρχή*.

45 Pyth. B 17 (273, 36): *τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός.* (Aus Aristot. de caelo A 1 268 a 10.)

Dialex. 6, 13 (646, 19): *ἔχεις ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσα* (*μέσαν* *A* *μέσην* übrig. *μέσον* Rohde).

Antiph. B 60 (602, 3): *ὅταν . . . τις πράγματος . . . τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσηται, εἰκὸς τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι.*

Diog. B 1 (334, 3): *τὴν ἀρχὴν . . . (λόγου)*; vgl. Zeile 6: *ἐν τῆι ὑπ αὐτοῦ τεθείσηι ἀρχῆι.*

Vgl. Demokr. B 221. 245. 269.

[33]) Das Fragment überliefert bei Clem. Strom V. 48 p. 674 P.

Lesarten: *ἥλιον ἀρχὴν* Clem.: *ἥλικα τ' ἀρχὴν* Diels.

vgl. B 17, 27: *ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι.*

daß irgend etwas das Schöpferische, Erzeugende sei. Damit war gegeben, es zunächst als Erstes zu bezeichnen. Denn alles Zweite ist von irgend etwas erzeugt, geschaffen. Wir sahen, wie nahe ἀρχή manchmal an γένεσις herankam, von der sich ἀρχή nur darin unterschied, daß γένεσις sich fortwährend wiederholt, während mit ἀρχή ein entscheidender, lange nachwirkender Geburtsakt bezeichnet werden sollte (schließlich philosophisch der absolute Anfang des Weltgeschehens überhaupt). Die bildliche Übertragung des menschlichen Zeugungsprozesses in den Gedankengang von der Entstehung der Götter und der Welt, die wir an anderer Stelle erörtern werden, ließ nun leicht das Bild von den Elementen (es kommt auf diesen Ausdruck hier nichts an) als τὰ πρῶτ' ἀρχήν den ersten der Geburt, dem Anfange nach noch erweitern; personifiziert erschienen diese Ersten der Geburt nach als Greise, und da ihr gleichzeitiger Anfang, d. h. ihre prinzipielle Gleichwertigkeit betont werden mußte, (es gab eben vier solcher „Ersten") so konnte man sie Altersgenossen oder Zeitgenossen nennen. Die Ersten und Gleichaltrigen der Geburt nach, d. h. die ersten gleichursprünglichen schöpferischen oder erzeugenden Elemente[34]).

Daß von ihnen dann alles andere erzeugt, geschaffen wird, ist selbstverständlich. Gerade die Vierzahl mußte (gegenüber der Einzahl) den Begriffsinhalt von ἀρχή reichhaltiger gestalten. Erst Empedokles führt die pythagoreische Vertiefung des ἀρχή Begriffes auf ihre Höhe. Denn Philolaus ist gewiß in der Anwendung des ἀρχή Begriffes, wenn nicht von der ältesten, so doch von einer älteren Stufe des Pythagoreismus abhängig. Charakteristisch ist, daß von Empedokles ἀρχή noch nicht direkt als Prinzip bezeichnet wird; es wird als ein Akkusativ der Beziehung, also als eine Eigenschaft den Worten πρῶτα und ἧλικα untergeordnet. Ebenso erfährt es durch ἧλικα eine stützende und erklärende Beiordnung.

Anaxagoras gebraucht ἀρχή lediglich in dem einfachen gewohnten Sinne von „Anfang".

Fr. 6 heißt ἀρχὴν adverbiell fast so viel wie anfangs, d. h. zur Zeit des Eintritts ihrer Existenz. (Das Gegenteil ist νῦν während der Existenz, jetzt).

---

[34]) Ich ziehe also ἀρχήν sowohl zu πρῶτα wie zu ἧλικα (das ich als neutr. plur. auffasse). So auch wohl Diels.

Fr. 12 wird *ἀρχή* im Sinne von Anfang, Anstoß, Inkrafttreten nämlich der Wirbelbewegung gebraucht.

Beidemal nähern wir uns wieder der homerischen Bedeutung. *Ἀρχή* im prägnanten Sinne „Beginn der Existenz mit allen den Folgen".

Bei Demokrit steht *ἀρχή*[35]) in kleinen sentenziös und epigrammatisch zugespitzten Sätzchen in genau derselben Bedeutung wie bisher:

221: Hoffnung auf schlimmen Gewinn ist der Anfang, der Quell des Verlustes.

245: Scheelsucht ist Quell der Zwietracht.

269: Mut ist der Anfang, Quell der Tat.

Hier liegt die ursprüngliche Bedeutung von *ἀρχή* ganz deutlich zutage. Mit *ἀρχή* wird das erste Glied einer Kette von Ereignissen bezeichnet oder das erste Stück eines Geschehens, mit dem jedesmal die Existenz beginnt. Von hier aus ist eine Verschiebung leicht möglich. Da mit diesem ersten Gliede die Existenz beginnt, kann es leicht als die erzeugende Ursache aufgefaßt werden. Dann aber ist es nicht mehr unbedingt nötig, daß diese *ἀρχή* der Reihe, die sie einleitet, selbst angehört, sie kann vor ihr stehen, eben als die „Ursache", die ihre Existenz einleitet. Eigentlich beginnt die Existenz einer Sache mit dem Beginn der Existenz ihrer *ἀρχή*. Etwas freier ist das Verhältnis, wenn erst die begonnene *ἀρχή* als abgeschlossen vorausgesetzt ist, und dann die Sache als existierend gedacht wird. Das setzt natürlich zweierlei voraus, erstens eine Empfindung vom Kausalverhältnis und gesondert davon, was freilich darin enthalten ist, eine Vorstellung der Notwendigkeit des Zusammenhanges. In der Tat ist überall in den angeführten Beispielen von Homer an das Determinierte, Schicksalsmäßige mitempfunden.

Man sieht klar, wie diese bevorzugte Stellung des ersten Gliedes einer Reihe, der *ἀρχή*, weil mit ihr die Existenz beginnt, gerade bei der Zahlenreihe, wenn man die Zahlen als schöpferische Potenzen faßte, *ἀρχή* in tieferer Bedeutung anwenden lassen mußte. Die Eins, mit der die Reihe der Zahlen, der wesenhaften schöpferischen Existenzen beginnt, war in noch höherem Sinne eine schöpferische Wesenheit, eine *ἀρχή*.

---

[35]) Vgl. A 39 (359, 45): *μηδεμίαν ἀρχὴν ἔχειν τὰς αἰτίας τῶν νῦν γινομένων* (aus Plutarch Strom 7 [D 581]).

A 65 (364, 9): *τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν.* (Aus Arist. phys. Θ 1. 252 a 32.)

Wurden in derselben Weise „materielle Elemente“ an die Spitze einer Entwickelungsreihe gestellt, so mußte man zunächst betonen, daß diese die ersten waren (τὰ πρῶτα). Als „erste“ konnte man aber schließlich auch zusammenfassend und abhebend die ersten aufeinanderfolgenden Glieder bezeichnen. Wollte man also die Gleichwertigkeit dieser „Ersten“ hervorheben, so mußte man ihnen erstens ein Prädikat beilegen, daß sie untereinander gleichwertig machte; das konnte in einfachster bildlicher Ausdrucksweise durch Angabe der „Gleichaltrigkeit“ geschehen. In ihrer Gesamtheit mußten sie dann aber auch zweitens durch ein Prädikat von den übrigen Gliedern der Reihe ausgezeichnet werden. Dieses Prädikat mußte die Angabe enthalten, daß sie den Anfang der Existenz bilden. So schuf Empedokles die Formel:

τὰ πρῶϑ' ἥλικά τ' ἀρχήν.

Bei allen anderen Denkern fanden wir ἀρχή nicht in besonderer begrifflicher Bedeutung. Auch diesen Umstand müssen wir erklären.

Allerdings sind nur Fragmente überliefert, man darf also weder aus dem Fehlen eines Wortes irgendwelche Schlüsse ziehen, noch aus der Anwesenheit eines Wortes in bestimmter Bedeutung schließen, daß es nicht auch in anderer Bedeutung hätte vorkommen können. Allein wenn ein Wort von demselben Autor an den überlieferten Stellen stets in gleicher Bedeutung, die sich überdies erklären läßt, vorkommt und wenn sich in der ganzen Überlieferung eine zusammenhängende Entwickelung aufzeigen läßt, so ist sehr unwahrscheinlich, daß es an nicht überlieferten Stellen eine völlig andere Bedeutung gehabt habe, es sei denn, daß positiv nachgewiesen werde, in einem nur unvollkommen überlieferten Zusammenhange müsse das betreffende Wort eine andere Bedeutung gehabt haben. Das ist mir aber von dem Wort ἀρχή nicht bekannt, das bei keinem Autor in schwankender Bedeutung vorkommt.

Umgekehrt aus dem Fehlen etwas schließen, erfordert viel umfangreichere Vorsichtsmaßregeln.

Man kann zunächst mit einiger Wahrscheinlichkeit darzutun versuchen, daß die sonst bekannte

Bedeutung eines Wortes mit der bekannten Anschauung eines Denkers nicht übereinstimme, daß er also kaum dieses Wort angewandt haben wird, d. h. nur in dieser bekannten Bedeutung natürlich. Ob er es sonst gebraucht hat, muß unentschieden bleiben. Zweitens, wenn sich von einem Denker zu einem anderen Denker eine Entwickelung eines Begriffes vollzogen, die ganz in der Eigenart dieses zweiten Denkers wurzelt, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß eine ähnliche oder gar dieselbe Entwickelung bereits von einem früheren Denker vollzogen sei, zumal wenn der eine völlig andere Denkweise aufzeigen läßt. Drittens muß sich die vermutete Begriffsänderung aus dem Zusammenhange der Probleme nicht bloß als möglich erweisen, sondern an einem bestimmten Punkte sogar als notwendig dargetan werden. Ich halte es schon hiernach für äußerst unwahrscheinlich, daß die Milesier oder Heraklit ἀρχή im Sinne der aristotelischen Bedeutung eines Prinzips also weit über den Begriffsinhalt des Wortes bei Empedokles hinaus sollten gebraucht haben.

Doch müssen wir uns auch hier auf Einzeluntersuchungen stützen. Handeln wir zunächst von den Milesiern!

Hier ist die Lage allerdings kompliziert.

Die Problemstellung können wir aus den Fragmenten allein nicht erschließen. Aristoteles aber, und die von ihm abhängig sind, bereiten Schwierigkeiten eben wegen der Terminologie, von der wir uns frei machen müssen, und geben sicherlich kein völlig getreues historisches Bild.

Gleichwohl müssen wir uns für einen Augenblick in des Aristoteles Interpretation hineindenken. Denn zunächst steht sie der Wirklichkeit historisch und sachlich am nächsten. Wir kehren damit an den Anfang der Untersuchung zurück. Nach ihm fragten die Milesier nach dem „Urstoff“, aus dem die Dinge bestehen, und aus dem sie als dem „Ersten“ werden, in den sie als „letztes“ zurückkehren, indem die οὐσία bleibt, während die πάθη sich ändern.

Daß hier fast durchweg aristotelische Termini gebraucht werden, ist klar. Ebenso unzweifelhaft, daß die drei Gedankenreihen: 1. τί

ἐστι ὁ κόσμος oder auch τίνα ἐστι τὰ ὄντα, 2. ἐκ τίνος γίγνεται καὶ εἰς τί φθείρεται τὰ ὄντα und 3. τί ὑπομένει καὶ τί μεταβάλλει weder zugleich zum erstenmal gedacht werden, noch so nebeneinander bestehen bleiben konnten. Nur eine enzyklopädistische Natur wie Aristoteles konnte so Heterogenes zusammenstellen. Eine ursprüngliche Konzeption, die einer bestimmten Problemstellung entspringt, kann so nicht formuliert worden sein. Und gleichwohl muß alles dies auf die erste Konzeption passen, es muß aus ihr herausdestilliert werden können.

Nun ist klar, wer die Frage beantwortet τί ἐστι κόσμος oder dergl., kann die genannte Sache oder Eigenschaft nicht als ἀρχή bezeichnen. Wer fragt: „was ist die Welt eigentlich", „ihrem Wesen nach", „in ihrem innersten Kern" oder ähnliches und antwortet Wasser, ἄπειρον, Luft, der kann unmöglich ὕδωρ, ἄπειρον, ἀήρ als „Anfang" ἀρχή bezeichnen. Ebensowenig derjenige, der fragt, was ist das Bleibende, während sich alles andere ändert, und ebenso antwortet.

Endlich sollen sie gefragt haben: ἐκ τίνος γίγνεται τὰ ὄντα καὶ εἰς τί φθείρεται; lassen wir das letzte sogar zunächst bei Seite.

Noch Empedokles läßt die „Dinge" nicht aus der ἀρχή entstehen; γίγνονται ἐκ πρώτων; (38!). Aus den „Ersten", nämlich in Beziehung auf die ἀρχή Ersten, γίγνεται τὰ ὄντα. Etwas Materielles kann wohl τὰ πρῶτα sein in Beziehung auf ἀρχή usw., aber darum ist es doch noch nicht selbst ἀρχή; nur von der Zahl kann man sagen, daß sie selbst ἀρχή sei und damit meinen, daß sie mehr als bloßer „Anfang" sei. Alles andere kann ἀρχή werden nur im Sinne von Anfang, Anstoß usf. Daß etwas ἐξ ἀρχῆς γίγνεται ist somit selbstverständlich. Es wird etwas aus dem Anfang, vom Anfang an, oder wie wir sahen, antiquitus; denn so heißt ἐξ ἀρχῆς von Homer bis Xenophanes und weiter. Wer also die Frage ἐκ τίνος γίγνεται usw. mit ὕδωρ u. dergl. beantwortete und ὕδωρ ἀρχή nannte, der mußte auch ἐξ ἀρχῆς γίγνεται sagen, aber in ganz anderem Sinne. War das so ohne weiteres möglich? Dann hätte sich doch wohl eine Spur dieser Ausdrucksweise erhalten; dann brauchte Empedokles doch nicht die schwerfällige Formel, die wir oben kennen lernten, prägen, dann konnte er einfacher sagen: λέξω ἀρχήν, ἐξ ἧς oder ἀρχάς, ἐξ ὧν[36]) ... Die ἀρχή, der Anfang, die

[36]) Vgl. Timon Vors. 152, 16. Diesen Hinweis verdanke ich einer freundlichen brieflichen Bemerkung von Herrn Geheimrat Diels, dem ich für das Interesse, das er meinen Untersuchungen zeigt, auch an dieser Stelle herzlichst danke.

Ursache eines Dinges oder einer Entwickelungsreihe ist toto coelo verschieden von dem Urstoff ,aus dem die Dinge entstehen. Ἀρχή ist entweder das erste Glied einer Reihe usw., dann ist es völlig gleichartig mit den übrigen Gliedern und lediglich durch seine Stellung ausgezeichnet, oder es steht als „ur-sächliche" Handlung vor der Reihe (wie bei Homer und Demokrit), dann ist es selbst völlig verschieden. Ein Urstoff aber, aus dem die Dinge entstehen, muß beides sein, er muß gleichartig sein und doch etwas Verschiedenes (das zeigt besonders das ἄπειρον). Ἀρχή muß immer etwas vom „Anfang" durchschimmern lassen. Kann man aber den „Urstoff", aus dem alles entsteht, und in den alles vergeht, als „Anfang" bezeichnen? Nun vollends das zweite Glied: in das alles vergeht. Wir sahen oben, daß oft zu ἀρχή als Pendant oder Korrelat τελευτή oder τέλος trat; ἀρχή als Anfang der Existenz erforderte τελευτή als Ende der Existenz. Der γένεσις entspricht eine φθορά, dem γίγνεσθαι ein ἀπόλλυσθαι. Kann nun schon nicht vor γίγνεσθαι, das ja der ἀρχή genau entspricht, eben diese ἀρχή gesetzt werden, a u s der etwas γίγνεται, so erst recht nicht derselbe Stoff, der zugleich das Ziel des φθείρεσθαι ist und damit ein τέλος oder eine τελευτή hat, als eine ἀρχή schlechthin bezeichnet werden. Er mußte mindestens als ἀρχὴ καὶ τελευτή bezeichnet werden, Ausdrücke, die ja tatsächlich in verwandten Zusammenhängen so angewandt werden. Nennt nun aber Anaximander nicht nach Simplicius sein ἄπειρον eine ἀρχή? Nein, er nennt es nach diesem Autor ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον. Denn nur ἀρχή als Terminus zu bezeichnen, weil im Nebensatz hinter ἀρχῆς „καὶ στοιχείου" fehlt, ist nicht angängig. Ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον aber ist eine häufig vorkommende aristotelische Wortverbindung, die mit Anaximanders ἄπειρον von Aristoteles oder Theophrast (auf den Simplicius zurückgeht) verbunden ist.

Die Verbindung ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον ist vor Aristoteles nie gebraucht, στοιχεῖον kommt überhaupt in älterer Zeit nicht vor. Mithin kann Anaximander diese Formel nicht zugetraut werden[37]).

Danach halte ich es für ausgemacht, daß ἀρχή weder als Begriff noch als Terminus im Sinne von „Prinzip oder dergl." von den Milesiern angewandt ist. Sondern ihr ὕδωρ, ἄπειρον, ἀήρ ist erst von Aristo-

---

[37]) Genaueres weiter unten.

teles mit dessen Termini und zwar ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον benannt worden. Von Heraklit aber gilt m. m. dasselbe. Anderseits läuft neben der populären Auffassung von ἀρχή als Anfang einer Existenz im prägnanten Sinne, die von Homer bis Demokrit und weiter herrschend bleibt, in fortschreitender allmählicher Entwickelung eine zweite begriffliche, die bei den Pythagoreern einerseits und bei Empedokles anderseits einsetzt und in Aristoteles zunächst ihre höchste Ausbildung und Stufe erreicht.

Ich vergleiche nunmehr mit der Überlieferung der Termini in den Fragmenten die Terminologie der doxographischen Bemerkungen.

Es ist bezeichnend, daß Aristoteles an der Stelle, wo er von der ἀρχή des Thales handelt (metaph. A. 3. 983b 18), eine Definition dieser ἀρχή für nötig hält. Nun handelt es sich freilich an diesem Orte nicht um eine strenge wissenschaftliche Begriffserklärung, sondern Aristoteles will mehr in seiner gewohnten Weise den im einzelnen nur undeutlich vorgestellten Inhalt des bekannten Wortes ἀρχή zu klarem Bewußtsein bringen. Immerhin geht doch aus seiner Erklärung von ἀρχή hervor, daß seinen Zuhörern weder ein festumgrenzter Begriff von ἀρχή vorlag noch auch vorgelegt werden konnte, und daß ἀρχή damals außer bei den Pythagoreern und Empedokles kaum von der philosophischen Begriffsbildung ergriffen war. Denn sonst hätte er sich nicht auf das gewöhnliche Bewußtsein berufen. Natürlich paßt diese ἀρχή zu der eigentlich aristotelischen Auffassung nicht ohne weiteres, aber sie konnte doch leicht zu ihr die Brücke bilden. Sie stimmt aber auch nicht ganz zu der üblichen Bedeutung von ἀρχή, wie wir sie oben belegt haben, nach der ἀρχή die Begründung der Existenz einer Sache bedeutet ohne zeitliches und rein kausales Moment und ohne Vorstellung des Stofflichen.

Das ἐξ οὗ γίγνεσθαι setzt aber sicher die stoffliche und vielleicht auch die zeitliche Auffassung (die dann zu jener den Übergang gebildet hätte) voraus. Daß aber Aristoteles diese Formulierung anwendet, beweist eben, daß die gewöhnliche Auffassung ohne weiteres mit ἀρχή die ἐξ οὗ γίγνεσθαι Vorstellung nicht verbindet (denn dann hätte die einfache Nennung von ἀρχή genügt, die überall ohne Zusatz bei Aristoteles erfolgt, wenn lediglich das Inslebenrufen einer Sache gemeint ist). Wir sehen deutlich, daß Aristoteles gerade deshalb hier diese Wendung braucht, weil er einmal — ob mit Recht oder Unrecht ist hier einerlei — das ὕδωρ, ἄπειρον usw. stofflich interpretiert,

und weil ihm zweitens dieses *ὕδωρ* usw. seinen *ἀρχαί* zu entsprechen scheint. Wir wollen weiter beachten, daß die Gesamtheit der Dinge, deren *ἀρχή* genannt wird, hier *πάντα* (ohne Artikel) heißt.

Simplicius, der indirekt aus der peripatetischen Überlieferung schöpft, setzt dieselbe stofflich-zeitliche Auffassung von *ἀρχή* voraus. Er nennt sie *κινουμένη* und *πεπερασμένη* und wiederholt die aristotelische Vermutung der Gedankenmotive, die Thales zur Annahme des Wassers geführt haben, als sichere Tatsache und befestigt besonders durch die Wendung *ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες* die stoffliche Interpretation als Dogma. Er geht sogar noch über Aristoteles hinaus. Der hatte *ἀρχή* nur als *τὸ ἐξ οὗ γίγνεται* ⟨*πάντα*⟩ bezeichnet. Er nennt sie *ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα* (jedes einzelne!). Er, d. h. im Grunde wohl schon Theophrast bringt die Schwierigkeit der stofflichen Interpretation zu Bewußtsein. War *ὕδωρ* etwas Stoffliches, so war es das *ὑγρόν* im Grunde auch; man konnte mithin *ὕδωρ* nicht als *ἀρχή* des *ὑγρόν* bezeichnen. Daher *ἀρχὴ ὑγρᾶς φύσεως*. Aber die dadurch hervorgerufene Abflachung und Verwischung des stofflichen Prinzips (denn nun lag eine abstraktere nahe) mußte schleunigst ausgeglichen werden: *καὶ συνεκτικὸν*[38]) *πάντων*.

Ist der Satz bei Aristoteles *τὸ δ' ὕδωρ — τοῖς ὑγροῖς* wirklich aristotelisch und nicht Interpolation, so hätte schon Aristoteles selbst die Schwierigkeit geschaffen und zum Bewußtsein gebracht. Auch darauf möchte ich aufmerksam machen, daß *γίγνεσθαι* nicht einfach „werden" bedeutet. Das Bild der geschlechtlichen Zeugung (erkennbar an *ἐξ*) muß auch Aristoteles noch bewußt gewesen sein, sonst hätte er der *ἀρχή* nicht so ohne weiteres *τῆς γενέσεως πατέρας* parallelisiert.

Die *ἀρχή*, die er Thales zuschreibt, deutet also Aristoteles als „den ersten Stoff", der alles erzeugt, aus dem alles erzeugt wird; das „aus dem" gibt sowohl die erzeugende Ursache als die stoffliche Herkunft an.

Überaus lehrreich ist die Formulierung durch Plutarch. Er parallelisiert *ἀρχή* und *γένεσις*. Beides sehr nahe verwandte Ausdrücke.

[38]) Der Terminus ist allerdings stoisch, doch kann in der Vorlage ein älteres Analogon gestanden haben.

Das ist auffallend. Wäre ἀρχή fester Terminus im Sinne von „Prinzip“ oder dergl., so wäre der Zusatz überflüssig und störend. Aber die Sache stand so: ἀρχή in der homerischen Bedeutung war im allgemeinen gebräuchlich und bekannt. Aristoteles hat den neuen Begriff geschaffen, er hatte aber, indem er Homer zitierte, den Ausdruck τῆς γενέσεως πατέρας angewandt. Plutarch bringt beide zusammen, Homer und Thales, er verbindet daher ἀρχή (für Thales) und γένεσις (für Homer). Er konnte das, weil ihm ἀρχή noch die alte Bedeutung hatte und er schwerlich ἀρχή im Sinne des Aristoteles verstand. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß Plutarch die Stelle des Aristoteles direkt oder indirekt gekannt hat. Dann ist γένεσις nicht Erläuterung zu ἀρχή, sondern ihm parallelisiert. Beide Wörter sind also nahe verwandt. Noch Plutarch kann ἀρχή homerisch auffassen. Denn ein so kenntnisloser Epitomator war er gewiß nicht, daß er ἀρχή und γένεσις einfach wahllos herübergenommen hätte, wenn ἀρχή ihm wie Aristoteles „Prinzip“ bedeutet hätte.

Cicero übersetzt ἀρχὴν πάντων mit initium rerum; auch er (oder die, auf die er sich stützte) versteht also ἀρχὴ mehr in der gewöhnlichen Bedeutung.

Der vollere Ausdruck für „Prinzip“ im aristotelischen Sinne liegt bei Simplicius vor, der auf Theophrast zurückgeht, in seinem Bericht über Anaximander:

ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον τῶν ὄντων.

Nun ist allerdings auffällig, daß weder Hippolyt noch Aëtius τε καὶ στοιχεῖον hat, daß bei Theophrast im folgenden Satz lediglich ἀρχῆς steht, und daß hernach von den καλουμένα στοιχεῖα die Rede ist. Danach könnte στοιχεῖον Interpolation sein. Vor allem, so könnte man sagen, behauptet ja gerade Theophrast, daß τὸ ἄπειρον keines der στοιχεῖα sei. στοιχεῖον als Bezeichnung für das ἄπειρον sei also falsch, mithin interpoliert. Nun muß freilich der Interpolator ein Dummkopf ersten Ranges gewesen sein, wenn er στοιχεῖον einschwärzte (wozu gar kein Grund war), obwohl es ihm der folgende Satz direkt verbot. Er müßte denn den Satz ganz anders verstanden haben: Er sagt, sie sei weder ὕδωρ noch „irgendein anderes der mit Namen belegten στοιχεῖα, sondern ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. Gewiß wird dadurch das ἄπειρον den στοιχεῖα (Wasser und wie sie sonst heißen) gegenübergestellt, aber darum kann es selbst immer

noch ein στοιχεῖον sein, freilich eines, das eine ἑτέραν τινὰ φύσιν hat. Ob Theophrast sachlich recht hat, kümmert uns hier gar nicht, sondern nur, wie er Anaximander interpretiert wissen will. Καλουμένων kann hier unmöglich „der sogenannten" heißen. Der Nachdruck liegt darauf, daß es weder Wasser noch Luft noch Erde ist, nicht aber soll betont werden, daß es kein στοιχεῖον ist.

• Es liegt im Begriffe des στοιχεῖον über dieses bestimmte so oder so καλεῖσθαι hinaus, ein ἄπειρον zu sein, ein etwas, was nicht πεπερασμένον ἐστι ὀνόμασι. Insofern hat es eben eine ἑτέρα τις φύσις oder ist es eine ἕτερά τις φύσις, ein anderer Teil der Physis, eine andere unbestimmte Art der Physis. In dem καλουμένων liegt nicht ausgedrückt, daß man ὕδωρ usw. στοιχεῖα zu nennen gewohnt sei, sondern umgekehrt, daß man das στοιχεῖον bald ὕδωρ bald anders nenne, Anaximander aber wolle es überhaupt nicht benannt, bestimmt wissen.

Ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον ist eine bekannte aristotelische Wendung (freilich nicht so bekannt, daß sie einen Interpolator veranlassen konnte, στοιχεῖον einzufügen). Gelingt es also, diese Verbindung bei Theophrast als genuin zu erweisen, so ist alle Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht von Anaximander herstammt, sondern eben aristotelisch ist. Dieser Sachverhalt schimmert noch deutlich durch den weiteren Bericht des Theophrast durch:

ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος, οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα.

Natürlich ist die geschilderte Beobachtung und der Ausgang von den vier Elementen für Anaximander unhistorisch. Schon daraus wird die Konstruktion des ganzen Berichts deutlich. Aber davon abgesehen, kann τι ἄλλο an ich sowohl etwas (ganz) anderes (d. h. ein nicht στοιχεῖον) bedeuten als auch ein unbestimmtes anderes usw. στοιχεῖον. Nun verlangt aber der Sprachgebrauch im ersten Falle ἄλλο τι (welches die regelmäßige Stellung); schon dadurch wird die zweite Auffassung nahegelegt (denn das Nebeneinander von ἀλλὰ und ἄλλο hätte auch anders vermieden werden können und wirkt auch so noch störend). Durch die Stellung von τι vor ἄλλο wird aber gerade das Wichtigste, „die Unbestimmtheit" zuerst betont und dann die Andersheit, die dadurch erst erzielt wird, endlich wird durch παρὰ das neue στοιχεῖον (das allerdings mehr ist nach aristotelischer

Auffassung, darum eben der Zusatz ἀρχή) daneben und zugleich bildlich darüber hinaus gestellt. Jedenfalls bedeutet παρὰ nicht, daß das τι ἄλλο völlig außerhalb der vier στοιχεῖα gestellt werden soll. Sodann beweist das auffällige ἕν τι, daß er nicht so sehr etwas außerhalb der vier στοιχεῖα statuieren möchte, sondern vielmehr zeigen, daß ihm jedes der vier als einzelnes zu einseitig erscheint, daß er sie insgesamt umspannen will, dann fällt aber die Bestimmtheit fort, es ist nicht mehr ὕδωρ oder ἀήρ, nicht ein einzelnes von diesen, irgendeines, sondern ein ἄπειρον. So kann noch Diogenes sagen οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι (vergl. diese Stellung hier, ebenso Simplicius ἄλλο τι wo neben ὕδωρ ein anderes gemeint ist). Wollte Theophrast leugnen, daß es überhaupt ein στοιχεῖον sei, warum sagt er dann nicht einfach τι, weshalb dann der Zusatz ἕν.

Im folgenden Satz liegt ebenso der Nachdruck durchaus auf dem ἀλλοιουμένου nicht auf στοιχείου. Sonst würde der Artikel störend sein. Gerade hier beweist das τοῦ στοιχείου augenfällig, daß ein στοιχεῖον durchaus angenommen wird, nur wird das ἀλλοιοῦσθαι bestritten. Sollte das Ganze στοιχεῖον und ἀλλοιοῦσθαι negiert werden, so mußte gesagt werden ἀλλοιουμένου στοιχείου (τινός). Daß τοῦ hier gleich τινος sei, ist wegen der Stellung unwahrscheinlich.

Es kommt mir darauf an, zu beweisen, daß ἀρχή kein Terminus des Anaximander ist, daß Aristoteles den Terminus ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον auf Anaximanders ἄπειρον anwendet. Darum lag mir daran, an dieser Stelle στοιχεῖον zu retten. Es bleibt mir nun übrig zu zeigen, daß Aristoteles notwendigerweise von seinem Standpunkte aus diesen Doppelterminus anwenden mußte. Auf das Genauere gehe ich später ein. Hier genügt der Hinweis darauf, daß der aristotelischen Interpretation des ἄπειρον als eines stofflichen Etwas einmal am besten ἀρχή, durch welches Wort das Begründungsverhältnis, das Schöpferische, und zugleich στοιχεῖον, wodurch das Elementare, Ursprüngliche bezeichnet wurde, entsprechen mußte. Gleichwohl paßte στοιχεῖον nicht so ganz. Ich erkenne gern an, daß die Darstellung des Theophrast nicht ganz logisch ist. Aber eben darin beweist sich die Einseitigkeit der unhistorischen Konstruktion. Das στοιχεῖον war eben doch nicht ganz zutreffend auf ἄπειρον anwendbar, daher die eigentümliche Ausdrucksweise ἑτέραν τινὰ φύσιν, ἐξ ἧς πάντα γίγνεσθαι. Denn dann ist es nach des Aristoteles eigener Definition eben eine ἀρχή und keine φύσις, warum sagt er nicht einfach: es sei keins der

στοιχεῖα, sondern eine ἀρχή nämlich die, aus der πάντα γίγνεται? Antwort: weil er ἀρχή mit στοιχεῖον verkoppelt hat. Es ist keines der einzelnen στοιχεῖα, es ist eine ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον, im Gegensatz zu den einzelnen στοιχεῖα eine ἑτέρα φύσις. Im ἕτερα φύσις liegt ebensowohl. daß es den στοιχεῖα als solchen entgegengesetzt ist, als daß es doch etwas vom στοιχεῖον bleibt. Daß nach des Theophrast Auffassung Anaximander nicht dem ὕδωρ usw. ein völlig neues, prinzipiell und qualitativ anderes Etwas gegenüberstellen wollte, sondern lediglich gegen die Einseitigkeit eines einzelnen Elements als eines bloßen ἕν Front machte, geht aus der Formel bei Plutarch (Strom. 2 aus Theophrast) hervor: τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως κτλ.

Ὕδωρ usw. sind eben ungeeignet, weil sie nur einen Teil „verursachen", nicht das Ganze. Sie sind jedes für sich nur ein ἕν. Allein das ἄπειρον ἔχει τὴν πᾶσαν (Stellung!) αἰτίαν, während ὕδωρ nur eine beschränkte αἰτία haben könnte, höchstens eine ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς.

Zum Überfluß nennt Theophrast selbst indirekt das ἄπειρον ein στοιχεῖον, wenn er bei Simplicius von Anaxagoras sagt, daß er πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρου. Natürlich liegt hier der Nachdruck durchaus auf σωματικά. Will man behaupten, daß στοιχεῖα hier nichts als eine laxe Ausdrucksweise des Theophrast sei, so gebe ich mich zufrieden, wenn man oben dasselbe zugesteht. Denn es handelt sich ja nicht darum, ob Theophrast richtig interpretiert hat, sondern darum, ob er ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον hat schreiben können und um die Wahrscheinlichkeit, daß er es auch tatsächlich geschrieben hat. Beides aber bejahe ich.

Cicero, der das ὕδωρ des Thales als ein initium rerum bezeichnet, hat für das ἄπειρον (infinitas naturae) überhaupt keine Zusatzbezeichnung. Ein Cicero sollte sich diese kostbare terminologische Bemerkung, daß principium oder dergl. zuerst von Anaximander gebraucht sei, haben entgehen lassen?!

Man pflegt in dem Fragment des Anaximander ἐξ ὧν auf ἄπειρον zu beziehen. Schon daraus sollte man folgern, kann ἄπειρον dem Anaximander selbst unmöglich ein eindeutig bestimmtes, den στοιχεῖα prinzipiell gegenübergestelltes toto coelo verschiedenes, eine begrifflich fixierte ἀρχή gewesen sein. Dann hätte er ἐξ οὗ oder ἐξ ἧς

(sc. ἀρχῆς gesagt). Der Plural spiegelt die Gesamtheit der στοιχεῖα unter Abstraktion der Einzelheit (des ἕν) wieder. So hat also Theophrast die Motivation der Gedanken Anaximanders durchaus (nach dieser Seite hin) richtig wiedergegeben. Anaximander erweitert das gewaltige Bild vom Mutterschoß der Erde, der alles Leben gebärt und auch den Tod wieder in sich zurückschlingt, indem er von der Einseitigkeit der Erde, überhaupt eines einzelnen στοιχεῖον absieht (natürlich wird er das W o r t schwerlich gebraucht haben) wie Erde und Luft und Wasser usw. und an dessen Stelle das ἄπειρον, das alle Elemente umspannende, das sie alle enthaltende, daher als Ganzes unbestimmte ἄπειρον setzt. Natürlich muß er dann ein ἀλλοιοῦσθαι des στοιχεῖον ablehnen, dieses ἄπειρον kann die γένεσις aus sich nur so vollziehen, daß sich die Gegensätze absondern, die zuvor miteinander im alles umspannenden ἄπειρον waren. Mithin erkenne ich Anaximander einen eigentlichen philosophischen Terminus nicht zu. Das überlieferte Fragment betrachte ich als ein phantasiemäßig geschautes Bild, dem ein von Theophrast in einzelnen Zügen richtig gezeichnetes begriffliches Denken zugrunde liegt. Allein die Begriffe selbst und die Termini sind uns nicht bekannt.

Unterstützt wird diese Interpretation durch die doxographischen Bemerkungen über Anaximenes.

Simplicius berichtet, daß Anaximenes zwar auch eine einzige ὑποκειμένη φύσις angenommen habe und ein ἄπειρον, aber nicht ἀόριστον sondern ὡρισμένη.

Erstlich nennt er ἀήρ eine ὑποκειμένη φύσις, also nicht ἀρχή. Mithin wird wahrscheinlich, daß ein fester Terminus ἀρχή noch nicht vorlag, wenn sogar der Doxograph noch, nachdem inzwischen ἀρχή begrifflich fixiert war, dieses Wort nicht anwendet, sondern einen umständlichen Ausdruck wählt, der also wohl dem Begriff Anaximanders näher kam. Zweitens beruht der Umstand, daß ἀήρ ὡρισμένη ist, eben darauf, daß es ἀήρ ist, während das ἄπειρον eben ἀόριστον ist, nicht bestimmt (vergl. οὐ διορίζων). Anaximander hatte sein Etwas nicht ἀόριστον genannt, weil ihm das Nichtbewußtsein nur das äußere Kennzeichen dafür war, daß er sein „Etwas" ἔχηι ἀφθόνως χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις. Mit Rücksicht auf diesen eigentlichen Grund nannte er es ἄπειρον.

Dieses zweite konnte nicht übersehen werden. Daher mußte Anaximenes das ἄπειρον schon anerkennen. Allein er konnte wohl

daran zweifeln, ob der *ἄπειρον* Charakter des „Urgrundes“, dessen Notwendigkeit nunmehr feststand, allein durch das Mittel des *οὐ διορίζειν* zu erreichen sei. Er bestritt die Notwendigkeit dieses Weges und schuf einen Grund des *ἄπειρον* Charakters nicht in einem äußerlichen Mittel, sondern in der Statuierung einer besonderen Wesenseigenschaft des gesuchten „Urgrundes“. Der *ἄπειρον* Charakter wurde nicht erzielt, indem man überhaupt nicht bestimmte, sondern indem man möglichst weit, d. h. allgemein bestimmte, so daß der Urgrund schöpferisch war im unbegrenzten Umfange.

Der „Urgrund“ war das „Gesuchte“. Mithin brauchte man keinen Begriff und keinen Terminus. Die Antwort war bei Anaximander, das was *ἄπειρον* Charakter hat, also das *ἄπειρον* selbst, man darf nicht *διορίζειν*; bei Anaximenes allerdings das, was *ἄπειρον* Charakter hat, aber damit nicht das *ἄπειρον* selbst, sondern etwas, was ganz allgemein *διορίζεται*.

Man fragt nicht, was ist die *ἀρχή*. Dann wäre die Antwort nicht recht verständlich. Man fragte *ἐξ ὧν ἐστι γένεσις τοῖς οὖσι κτλ.* Antwort des Thales das Wasser, des Anaximander, damit sich die *γένεσις* nicht erschöpft, und weil ein einziges (*ἕν*) wie Wasser u. dergl. nicht *τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχει*, eines, das nicht so einseitig bestimmt ist (man darf eben überhaupt nicht *διορίζειν*) also *τὸ ἄπειρον*, des Anaximenes endlich, das erste gestehe ich zu, es muß in diesem Sinne *ἄπειρον* sein, aber darum nicht ganz unbestimmt *ἀόριστον* nur möglichst allgemein bestimmt *ὡρισμένη, ἀήρ*.

Also schematisch:

I. Ein *στοιχεῖον* (ohne Wort und Begriff!): . . . . *ὕδωρ*
II. - *στοιχεῖον* aber nicht *ἕν* sondern mehr als *στοιχεῖον*: *ἄπειρον*
III. - *ἄπειρον* aber nicht = *ἀόριστον* also *ὡρισμένη* *φύσις* (weniger als *ἄπειρον*) . . . . *ἀήρ*

So eine Entwickelung der Gedankenbewegung, nicht bloße Gegensätze. Eine *ἀρχή* aber hat in diesen Zusammenhängen weder als Wort noch als Begriff Sinn und Bedeutung.

Auch die Lehre des Xenophanes, in ihrer kürzesten Formulierung: *ἓν τὸ πᾶν ἐστι*, gibt dem *ἀρχή* Begriff keinen Raum. Während Plato sich eng an diese Formel anschließt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). und Aristoteles selbst die verschiedene Fassung des ἕ (durch Parmenides *κατὰ τὸν λόγον* durch Melissos *κατὰ τὴν ὕλην*) a

eine verschiedene φύσις bezeichnet, aber nirgends von einer ἀρχή und etwas diesem Analogen bei Xenophanes spricht, spannt Theophrast das ἕν in ein überaus künstliches Schema, in dem an erster Stelle ἀρχή figuriert. Da das γίγνεσθαι usw. ausdrücklich von und aus dem ἕν abgelehnt wird, so paßt ἀρχή (die ja das ist, ἐξ οὗ γίγνεται πάντα) gar nicht. Man sieht deutlich ἀρχή dient lediglich als Träger des Adjektivs μία, das eine Substantivierung wegen ἕν nicht vertrug, und das in erster Linie betont werden sollte[39]).

Aus diesen skizzierten Bemerkungen, die zu vervollständigen und zu einer möglichst umfassenden Geschichte des Terminus und Begriffes ἀρχή zu erweitern wären, folgt mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß der Terminus ἀρχή schwerlich von Anaximander geprägt sein kann.

Wie ist dann aber die doch irrtümliche Bemerkung des Theophrast zu verstehen? Es scheint mir in seinen Worten nicht eine Beobachtung, sondern vielmehr ein Schluß vorzuliegen. Es ist an sich schon zweifelhaft, ob jener Zeit schon sollte der Gedanke gekommen sein, Beobachtungen anzustellen, an welcher Stelle einer Schrift ein Wort zuerst auftaucht. Viel natürlicher und wahrscheinlicher ist ein Schluß etwa folgender Art.

Thales hat überhaupt nichts Schriftliches hinterlassen (für diese Fragen wenigstens). Also Anaximander schreibt zuerst περὶ φύσιος (auch das vielleicht alles Kombination). Das Hauptproblem ist das der ἀρχή. Also hat Anaximander diesen Terminus zuerst. So wird auch die Wichtigkeit dieser ganzen Bemerkung deutlich. Wir sehen die vorsichtige Wendung bei Aristoteles[40]), wo dem Thales eine ἀρχή (als Wort und Begriff) direkt nicht zugeschrieben wurde, nur indirekt mußte man das Wort auch ihm zuerkennen. Vielleicht konnte man aus dieser Stelle, die als Übergang Thales mit der allgemeinen ἀρχή Vorstellung verbindet und gar nicht nötig hatte, ihm direkt eine ἀρχή beizulegen, schließen, Aristoteles habe ihm eine ἀρχή gar

---

39) Porphyrius bezeichnet ὑγρὸν und ξηρόν, ὕδωρ und γῆν bei Xenophanes als ἀρχάς. Der Ausdruck στοιχεῖα erscheint ihm vermutlich als selbstverständlich und daher irreführend. Er stützt sich auf ein Fragment, das nur diese beiden Elemente nennt. Daß der Nachdruck eigentlich auf der Vierzahl lag, konnte ihm so leicht entgehen. Er hätte dann sicherlich στοιχεῖα gesagt. Jedenfalls hat ἀρχαί mit Xenophanes selbst nichts zu tun.

40) 983 b 21: ὕδωρ εἶναί φησι (scil. ἀρχήν).

nicht zuerkannt. Nur eine Vorstellung, die der ἀρχή eine Bedeutung zuerkannte, konnte überhaupt daran denken, das erste Auftreten des Wortes zu betonen. Bis zu den Peripatetikern aber war ἀρχή begrifflich rel. unbedeutend. Wir sehen diesen Begriff nirgends in den Mittelpunkt oder an den Anfang gerückt wie in den erkenntnistheoretischen Ausführungen des Aristoteles im 1. Buch der Metaphysik. Den Peripatetikern, die die ersten philosophischen Problemstellungen historisch sich um den ἀρχή Begriff gruppieren ließen, konnte es von Wichtigkeit erscheinen, sein erstes Auftreten zu betonen.

Die Geschichte lehrt eine andere Entwickelung des Begriffes.

Von Homer an bedeutet ἀρχή die Begründung der Existenz einer Sache ohne zeitliche oder stoffliche Färbung, mithin eine abstrakte Handlung, ein rein dynamisch gedachtes Geschehen. Es ist das Substantiv zu der Verbalform des Aorists! Allmählich tritt eine leise Verschiebung ein: die Begründung der Existenz beginnt mit dem ersten Gliede einer Reihe, die die andere nach sich zieht; so kommt die zeitliche (der Beginn), die stoffliche (das erste Glied), die kausale (das Folgen der anderen) Nüance hinein. Das erste Glied braucht der Reihe nicht selbst anzugehören, es kann außen vor stehen. Und so geht die Begriffsentfaltung weiter.

Philosophisch wird der ἀρχή Begriff an zwei Stellen wichtig. Einmal, wenn das, woraus den Dingen ihre γένεσις ist, als ein Mehrfaches gedacht wird, wie bei Empedokles zuerst; dann erhält dies Mehrfache, Erste (πρῶτα) den Zusatz ἀρχήν. Und zweitens, wenn als das „Erste" die Zahl, die Eins bezeichnet wird, dann kommt der Zahl die ἀρχή Vorstellung am nächsten. So glaube ich in Umrissen eine Entwickelung des ἀρχή Begriffes bis Aristoteles gezeichnet zu haben.

Die Termini in dem Fragment des Anaximander.

Die ersten philosophischen Termini liegen vor in den beiden allein erhaltenen Fragmenten des Anaximander und Anaximenes. Es sind beides Antworten; die Fragestellung, die diese Antworten hervorgerufen hat, kann aber zum Teil erschlossen werden. Nur müssen wir von vornherein die Annahme abwehren, als befänden wir uns mit diesen Fragmenten unmittelbar im Mittelpunkt der milesischen Lehre, als seien gerade sie wegen ihrer fundamentalen Wichtig-

keit erhalten. Wir kennen ja weder die Zusammenhänge, in denen sie standen, noch auch haben wir Kunde von der Methode oder Nichtmethode, die eben diese Worte erhalten hat. In vielen Fällen ist kaum zwischen Paraphrase und Zitat eine sichere Grenze zu ziehen, geschweige denn, daß der originale Wortlaut fest auszumachen wäre.

Es liegt aber wohl kaum ein Grund vor, an dem getreu überlieferten Wortlaut der genannten Fragmente zu zweifeln. Höchstens die erste Hälfte des Anaximandrischen Fragmentes könnte als eine einführende Paraphrase des folgenden Bildes gedeutet werden, weil sie verhältnismäßig „modern" klingt, ziemlich begrifflich abgefaßt erscheint und im Grunde vorwegnimmt, was, phantasiemäßig erschaut, folgt. Anderseits ist aber die ganze Problemstellung so singulär, daß ich sie unbedenklich für echt überliefert halte.

Es handelt sich um die Frage nach dem „Herkunftsort" der *γένεσις*. Er wird nicht genannt, sondern nur als das bezeichnet, in das auch die *φθορά* stattfinde. Als Subjekte der *γένεσις* und *φθορά* erscheinen *τὰ ὄντα*. In eine besondere Sphäre des Geschehens wird der ganze Vorgang durch den Zusatz *κατὰ τὸ χρεών* gerückt.

Es ist nun klar, daß die ursprüngliche Fragestellung nicht so gelautet haben kann, was ist das, aus dem die *γένεσις* und in das zugleich die *φθορά* stattfindet. Das setzt eine große Abstraktionskraft voraus, die wir bei den alten Milesiern schwerlich suchen dürfen. Das Bild im folgenden will gar nicht dazu stimmen. Vielmehr scheint zunächst der „Herkunftsort" der *γένεσις* bezeichnet zu sein und dazu dann die neue Erkenntnis gekommen, daß eben das auch die „Stelle" sei, in die die *φθορά* stattfinde. Dazu stimmt die Form des Satzbaues.

Man könnte bezweifeln, ob der Herkunftsort überhaupt bezeichnet sei. Es wäre ja möglich, daß es dem Milesier lediglich darauf angekommen wäre, in diesen Zusammenhängen die Identität des „Herkunftsortes" und „Endpunktes" zu behaupten.

Man könnte aber auch geneigt sein, *ἐξ ὧν* zu beantworten durch das *ἄπειρον*, wobei immerhin der Plural auffallend wäre. Jedenfalls können wir *ἐξ ὧν* und *εἰς ταῦτα* nur bedingterweise den Wert von Termini zu erkennen. Wir können weder inhaltlich noch formal sicher feststellen, was *ἐξ ὧν* in Beziehung auf das *εἶναι* einer *γένεσις* der *ὄντα* und was *εἰς ταῦτα* in Beziehung auf das *γίγνεσθαι* einer *φθορά* der *ὄντα* bedeutet hat. *Γένεσις* erscheint der *φθορά* parallelisiert.

Bei Homer hat γένεσις (φθορά kommt nicht vor) ganz konkrete Bedeutung. An den drei Stellen, wo es vorkommt, im Buche Ξ[41]), wird es vom Ὠκεανός ausgesagt und synonym mit πατήρ gebraucht; es bedeutet „Erzeuger" oder will man nicht einfach γένεσις an den genannten Stellen als einen poetischen Ersatz für πατήρ, das nicht in den Vers paßte, und überdies für Zeus reserviert war, annehmen, so könnte man das Wort umschreiben mit „erzeugende Kraft", um das abstrakte Moment, das in ihm liegt, auszudrücken.

Jedenfalls ist γένεσις weder blos ein abstrakter Vorgang noch eine abstrakte Handlung, weder „Zeugung" noch „Erzeugen", was es später bedeutete, sondern enthält sowohl etwas vom mythisch Persönlichen als vom rein Stofflich-Konkreten als andererseits auch etwas von einer mehr abstrakt gedachten Zuständlichkeit. Bei Anaximander sehen wir die erste Wandlung des Begriffs. ἐνεσις nähert sich der Vorstellung eines Vorganges. Allein im Grunde bleibt doch die konkrete Vorstellung erhalten. Denn erstlich sind τὰ ὄντα noch nicht ganz als Träger der γένεσις aufgefaßt (dann würde τῶν ὄντων stehen), sondern die γένεσις ist für das Seiende, die Dinge, und zweitens die Identifizierung des Herkunftsortes und Endpunktes muß auch γένεσις und φθορά an diese ihre „Beziehungssachen" näher heranrücken. Man erwartet in strengerer Formulierung an beiden Stellen ein ἐν (ἐν οἷς, ἐν τούτοις), während die dritte abstrakte Wendung ein ἀπό und entsprechend ein πρός voraussetzt.

Es liegt also nicht eine umständliche Beschreibung für ἐξ ὧν γίγνεται, εἰς ταῦτα φθείρεται vor (warum sollte Anaximander nicht so geschrieben haben?), sondern γένεσις und φθορά sind notwendig gesetzt, um einen konkret gedachten Zustand zu bezeichnen. Gemeint ist die reale Tatsächlichkeit einer Geburt und eines Sterbens. Also ein Bild, vom Denker phantasiemäßig erschaut.

Hier sei mir eine Kombination gestattet: Homer nannte den Ὠκεανός konkret eine γένεσις. Konnte so auch Thales das ὕδωρ (gesetzt, er hat dieses Wort gebraucht und nicht auch Ὠ.) bezeichnet haben? Vielleicht. Vermutlich aber löst schon er die Wirkung von der Ursache, und darin bestände eine wahrhaft philosophische Tat: Das

---

[41]) 246: Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται. 201 = 302: Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν. Vgl. Hesych.: πατέρα ἤ ματέρα. E. M. 225, 18. Eusth. 1769, 49. 1834, 23.

Wasser ist nicht γένεσις, nicht Erzeuger im mythisch-persönlichen Sinne, aber es hat γένεσις, erzeugende Kraft, es erzeugt, ist Erzeuger im bildlichen Sinne. Wie der Same, geht auch die erzeugende Kraft aus dem Erzeuger hervor; daher ἐκ ὕδατος ἐστι γένεσις aus dem Wasser (als „Erzeuger") findet die γένεσις, das Erzeugen, die Geburt statt. Aristoteles hat uns die Gründe genannt, die nach seiner Vermutung Thales zu seiner Annahme führten; sie passen ausgezeichnet in diesen Zusammenhang.

Anaximander endlich fügt noch einen neuen Gedanken hinzu: woraus die γένεσις ist, dahin muß auch die φθορά stattfinden. Vielleicht gleichfalls ein Motiv für die Annahme eines ἄπειρον. Eine φθορά εἰς ὕδωρ mochte ihm undenkbar erscheinen[42]).

Immerhin konnten Ὠκεανός und schließlich auch ὕδωρ noch als γένεσις gleich πατήρ bezeichnet werden. Vom ἄπειρον konnte man schwerlich als einer γένεσις in diesem Sinne sprechen. Anaximander konnte mit dem γένεσις Problem beginnen; so konnte er ἐξ ὧν ohne irgendeine Anlehnung gebrauchen. Erst späterhin, mit durch die Lösung des γένεσις Problems veranlaßt, bezeichnete er dies ταῦτα als τὸ ἄπειρον. Γένεσις bei Homer kann man umschreiben als die „Kraft oder Ursache (hier persönlich gedacht), die ein Geboren- oder Erzeugt werden, eine Geburt oder Zeugung, ein Geborenes oder Erzeugtes verursacht". Bei Anaximander ist es die Geburt als realer Vorgang selbst. Die Wandlung des Begriffes erklärt sich am einfachsten durch die Entwickelung des Ὠκεανός über ὕδωρ zum ἄπειρον.

Φθορά kommt bei Homer nicht vor. Nach Analogie des Verbums, das bei Homer „vernichten" heißt, muß es entsprechend dem Gegensatz von γένεσις Tod, Sterben bedeuten. Mehr läßt sich hierüber schwerlich ausmachen.

Τὰ ὄντα soll ohne Zweifel das Seiende, die Dinge umschreiben. Daß in εἶναι von vornherein neben oder vielleicht vor der rein logisch-grammatischen kopulativen Bedeutung auch die Aussage der realen Existenz und irgendwie erfaßten oder erlebten Wirklichkeit steckte, ist bekannt. Τά ὄντα beweist, daß man in der Betrachtung der ‚Dinge' nicht von irgendeiner Qualität oder Zahl ausging, sondern ziemlich

---

[42]) Vergl. im Bericht des Aëtius über die ἀρχή des Anaximenes: ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι.

abstrakt von der bloßen Existenz. Das ,,Sein'', die Tatsache, daß die Dinge ,,da sind'', erschien als das Hauptmerkmal, und eben diese Eigenschaft stand so sehr im Mittelpunkt der Betrachtung, daß die Substanzen durch das eigene Merkmal der bloßen Existenz ersetzt werden konnten, ja daß nicht einmal eine Bezeichnung für das Substantiv (die Dinge) selbst da war. Genau genommen, müßten wir also *τὰ ὄντα* umschreiben mit ,,was da ist'', und mich dünkt, daß eine solche Wendung immerhin noch einfach genug ist, so daß wir sie schon in sehr frühen Zeiten voraussetzen können. Es ist daher nicht einmal nötig anzunehmen, daß dieser Terminus erst von Anaximander geprägt sei. Freilich habe ich eine frühere Stelle als unser Fragment nicht auffinden können.

Leicht könnte man versucht sein, in den Gegensatz von *ἔστι* und *γίγνεσθαι* tiefere Spekulation hineinzudeuten. *Ἔστι* das Resultat einer absoluten rationalen Erkenntnis, *γίγνεσθαι* die Ahnung eines geschichtlichen Verlaufs. Jedenfalls ist *γίγνεσθαι* wie schon oft bei Homer sehr abgeblaßt, so daß selbst von einem Sterben das ,,Geborenwerden'', das heißt das ,,Inslebentreten der Existenz'' ausgesagt werden kann.

Eine schwerlich ganz auszuschöpfende Wendung ist *κατὰ τὸ χρεών*. *Χρεώ* bedeutet bei Homer Notwendigkeit, d. h. der von einer Sache ausgehende Zwang, der als solcher in einem Subjekt empfunden wird. Die objektive Notwendigkeit, die in realen vom Subjekt unabhängigen Sachverhältnissen gegründet ist, die sich gegen den Willen richtet und ihn beugt, ist *ἀνάγκη*.

Eine ähnliche Wendung scheint auch Heraklit gebraucht zu haben. Fr. 80: heißt es u. a. *καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*. Die letzten Worte scheinen verderbt zu sein. Während Schuster *κατὰ χρεώμενα* vermutete, setzt Diels in Anlehnung an Anaximander *χρεών*, indem er auf eine Stelle bei Plutarch (soll. anim. 7) hinweist: *φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν*. Vielleicht ist *χρεώμενα* aus *χρεὼν κάτα* oder *χρεὼν μέτα*[43]) verderbt.

Jedenfalls beweist die Parallelisierung mit *ἔρις*, daß *χρε bereits nahe daran ist zur Eigenschaft, zum Charakter zu werden. ,,Der notwendige Streit'' (Hendiadyoin).

---

[43]) cf. Hom. B 376: *μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει*. O 52: *μεταστρέψειε νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ*. Die seltene Konstruktion und Bedeutung von *μετὰ* wurde mißverstanden; daher die Verderbnis.

Es wird deshalb auch wohl bei Anaximander lediglich betont werden sollen, daß den bezeichneten Vorgängen der Charakter der Notwendigkeit zukomme, d. h. daß sie so stattfinden müssen, daß es gar nicht anders sein könne. Mehr wird man schwerlich hinter dieser Wendung suchen dürfen.

Der zweite Teil des anaximandrischen Fragmentes bietet der Inte pretation größere Schwierigkeiten, als daß er gerade für die Terminologie von Wichtigkeit wäre.

Die Wendung *δίκην καὶ τίσιν διδόναι*, deren Einzelbestandteile später untersucht werden sollen, wird man umschreiben können mit dare iustum et poenam, d. h. leisten, das, was recht ist, was sich gebührt und zwar Strafe oder umgekehrt „die gebührende Strafe“. Natürlich wird der *δίκη* entsprechen „*κατὰ τὸ χρεών*“ und der *τίσις* „*τὴν φθοράν*“. Die Art der *ἀδικία* sieht man dann am einfachsten in der *γένεσις*.

Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν ist selbstverständlich keine Vorwegnahme des Entropiegesetzes, soll auch nicht bloß die chronologische Reihenfolge betonen, sondern heißt nach epischer Manier etwa: es hat alles so, wie es kam, kommen müssen. Es vertieft also *κατὰ τὸ χρεών*.

Als Termini kämen in Frage *δίκη* und *τίσις*, die aber in einer formelhaften Wendung eingeschlossen, kein eigenes Leben entfalten können, *ἀδικία*, das entweder unbestimmt oder farblos ist, endlich *τάξις χρόνου*, im Grunde eine poetische Umschreibung.

XVIII.

Die Mittelstellung der Kritik der Urteilskraft in Kants Entwurf zu einem philosophischen System.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Plauen.

Noch die Vorrede zur zweiten Auflage von Kants Kritik der reinen Vernunft von 1787 spricht Seite 25[1]) in dem Satze: „So behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen“ von Vernunftkritik allein als von einer Vorarbeit für bessere, weil selbständige und gründliche Physik und für ebenso beschaffene Moral.

Nach der Vollendung des Organons für letztere, die Sittenlehre, in der „Kritik der praktischen Vernunft“ von 1788 aber mußte sich dem Verfasser der Vorarbeiten gründlicherer Philosophie von 1781 und 1788 die Empfindung einer gewissen Kluft aufdrängen zwischen dem rein theoretisch Wahren, dem einzigen und ganzen Absehen der ersten allgemeinsten Grund legenden Kritik der reinen Vernunft von 1781, und dem praktisch obliegenden Guten der Kritik der praktischen Vernunft von 1788. In der Wahrnehmung solcher Kluft und den sich daran anschließenden Erwägungen ist die Veranlassung für die Entstehung von Kants dritter vermittelnder Kritik, der der Urteilskraft, von 1790 zu suchen.

Das endliche Finden der gesuchten Mitte aber gab die Materialien her für eine Art von natürlicher Brücke zwischen einem System des bloßen ganz kalten Wissens von 1781 einerseits und einem Gebäude strengen hohen Wollens andererseits von 1788, einer Brücke, die gebildet wird aus dem zwischen Wissen und Wollen vermittelnden Gefühl, einem reinen Fühlen des Menschen.

---

[1]) Die Anführungen aus Kants Schriften beziehen sich, soweit möglich, auf deren bei Reclam erschienene zugänglichste Ausgaben.

Danach nun erst war zu hoffen eine endliche und dauernde Verwirklichung desjenigen, worin sich Kant schon 1766 in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, S. 61 „verliebt zu sein“ bekennt, ohne doch sich besonderer Gunstbezeugungen seitens dieser Schönen rühmen zu können: der Metaphysik. Wenn aber Kant letztere 1766 auf derselben Seite weiterhin lediglich als eine „Wissenschaft von den *Grenzen* der menschlichen Vernunft“ und demnach nur erst wenig positiv und anschaulich genauer bestimmen konnte, so vermochte er ein Vierteljahrhundert später, 1791, in dem Jahr nach dem Erscheinen seiner dritten Kritik, der der Urteilskraft — erst dann! —, eine *ausführliche* Definition der Metaphysik aufzustellen. Sie findet sich in der Preisschrift für 1791 „Über die von der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizs und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ Da Kants Beantwortung jedoch nicht eingesandt ward, ist sie erst nach ihres Urhebers Tode im Jahre 1804 in dessen Auftrag von Friedrich Theodor Rink veröffentlicht und auch heute schwerlich schon völlig nach Gebühr gewürdigt worden.

Kants Definition der Metaphysik beruht nach seiner eigenen Angabe auf der zweiten Seite seiner Abhandlung (bei Rosenkranz) auf dem „Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist“, und lautet so: „Sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen *durch die Vernunft* fortzuschreiten.“

Es lohnt sich, diese Begriffsbestimmung in ihren Hauptbestandteilen genauer anzusehen. Die Anfangsworte „von der Erkenntnis des Sinnlichen“, d. h. der Erkenntnis der nächsten durch die Sinne zu gebenden Natur, bezeichnen dasjenige, wofür unbegrenzte Freiheit zu schaffen das erste Absehen von Kants grundlegender Kritik, der der reinen Vernunft, in ihrer Beantwortung seiner ersten Frage: „Was kann ich (der Mensch) wissen?“ war. An nichts so sehr als an unbefangener schlichter und damit auch erst gründlicher Kenntnis der Natur hatte es die Jahrtausende her in der höchsten abschließenden Wissenschaft der Philosophie gefehlt; und zwar im Abendlande kaum weniger als im Morgenlande.

Die Schlußworte der Definition von 1791 „*durch die Vernunft* fortzuschreiten“ hätte Kant selber nach der Kritik der

praktischen Vernunft von 1788, also nur drei Jahre früher, noch durchaus nicht auf das Ganze der von ihm begründeten Wissenschaft anwenden dürfen. Denn hierzu hat er sich selbst allererst durch die zwischen Wissen und Wollen vermittelnde, weil vom Gefühl handelnde, Abhandlung der Kritik der Urteilskraft instandgesetzt.

Sehr anders dagegen steht es mit der zunächst von uns übergangenen Mitte der Definition, den Worten: „zu der (Erkenntnis) des Übersinnlichen", zu der in der Metaphysik vom Sinnlichen aus durch die Vernunft fortzuschreiten sei. Diese Worte beziehen sich auf den zweiten Teil der „Elementarlehre" aller Kantischen Kritiken, nämlich auf eine natürliche Dialektik oder, m. a. W., auf die Lehre von einem zwar unvermeidlichen, aber nichts desto weniger trügerischen und darum schon im Interesse allgemeinen Friedens durchaus aufzuhebenden Schein sowie auch auf das andere Hauptstück aller Kantischen Vorarbeiten von kritisch-prüfender Art, eine Methodenlehre. Einen neuen Aufbau unternimmt erst diese letztere und also erst sie ein Positives nach dem Negativen. Kündigt aber eine „Methodenlehre" nicht schon durch diese ihre bloße Benennung an, daß sie zwar wohl eine Anweisung zu einem Letzten und Abschließenden geben mag, keineswegs jedoch schon dieses selbst enthält, nämlich den Bau, das System?

So lassen denn Kants drei Kritiken, jede für sich wie auch alle zusammen, das Werk selbst, auf das alle ihre Vorbereitung abzielt, noch ungetan. Ist doch auch die Kritik der praktischen Vernunft von 1788, die, nicht aber die Kritik der Urteilskraft von 1790, ja als das sachliche Ende von Kants kritischer Vorarbeit anzusehen ist, von ihrem Verfasser am Ende, S. 193, „nur Vorübung" genannt worden.

Es sei hier sogleich hinzugefügt, daß von diesem ganzen Werk, das durch Kants zuvor nicht einmal als möglich geahnte Selbsterkenntnis der Vernunft vorbereitet ist, von vornherein angenommen werden darf, es werde zunächst eine Angelegenheit und Beschäftigung nur weniger, sogar sehr weniger Menschen sein. Doch braucht unter diesem Umstande ihr hoher allgemeiner Wert für die ganze Menschheit so wenig zu leiden wie derjenige gewisser hoher Disziplinen theoretischer Wissenschaft, z. B. der Mathematik, durch ähnliche Schwierigkeiten irgend beeinträchtigt wird.

Daß es jedoch mit einem Werk wie dem von Kant zum Besten des allgemeinen menschlichen Denkens und Philosophierens unternommenen nicht ganz und gar und f ü r i m m e r so stehen muß wie mit der Mathematik, war wenigstens die Meinung unseres Philosophen. Ihr hat er Ausdruck gegeben in einem Brief vom Januar 1779, also aus der Zeit seiner bereits weiter fortgeschrittenen Vorbereitung zur Kritik der reinen Vernunft. Damals nämlich schrieb er an seinen Schüler Marcus Herz in Berlin, er sinne in gewissen müßigen Zeiten auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften: „es versteht sich: in solchen, die deren fähig sind — denn die Mathematik ist es nicht —, vornehmlich in der Philosophie.“ Doch bleibe auch in dieser letzteren, bemerkt Kant noch sehr besonnen und wie vorausahnend, „die schulgerechte Methode“, d. h. aber gerade das in der Selbsterkenntnis der Vernunft und deren Früchten, den Kantischen Kritiken von 1781, 1790 und 1788, Unternommene und Begründete, „immer das Fundament“.

Fragt aber der Leser, worin die Veranlassung zu solcher zuvor unbekannten großen Umständlichkeit und Schwierigkeit menschlicher Selbsterkenntnis, wie sie Kants Kritiken zeigen, zu suchen ist, so lautet die Antwort: in dem bisherigen sehr unvollkommenen Zustande des allgemeinsten Denkens der Menschheit oder m. a. W. in dem Inhalte des Berichts von Geschichten der Philosophie. Ist doch dieser eben derjenige Teil der Geschichte unserer Gattung, der nach der „Geschichte der reinen Vernunft“ von 1781 S. 642 dem prüfenden Auge Kants „zwar Gebäude, aber n u r in Ruinen“ vorstellte. Solche doch sicher nicht erwünschte geschichtliche Tatsache aber schon als ein für immer unabänderliches bleibendes Verhängnis vor Anstellung gründlicher Selbsterkenntnis des Vermögens der Vernunft und also vor deren Ergebnis sowie auch aus diesem folgenden Weisungen und Lehren anzusehen, durfte Kant sich weigern und ablehnen.

Nach unseren Darlegungen ist eine Verspätung von Kants dritter Kritik, der der Urteilskraft, anzunehmen, sofern letztere in dem Unternehmen, Metaphysik im Sinne der angeführten Definition von 1791 als Wissenschaft zu begründen, sich an die Beantwortung der Frage nach dem theoretisch Wahren von 1781 hätte sofort anschließen und demnach der Bestimmung dessen, was der Mensch tun soll, oder des praktisch Guten von 1788 hätte vorangehen sollen.

In diesem Falle wäre auch wohl schon längst in Kants Werk eine nun in höherem Grade strenger wissenschaftliche Führung vom Wahren durch das Schöne zum Guten im Sinne unvordenklicher volkstümlicher Ahnung und Ordnung erkannt worden und damit die Bestätigung eines Wortes von Christian Garve in seiner Abhandlung „Über die verschiedenen Prinzipe der Sittenlehre von Aristoteles an bis auf unsere Zeiten", Breslau 1798.

In diesem in einiger Hinsicht noch heute lesenswerten Aufsatz sagt Garve Seite 321 vom Kantischen System, dies sei in seiner Totalität nach seinem Urteile „nur eine neue fremde, durch neue und große Ansichten bereicherte und durch ein allzukünstliches Gewebe von Subtilitäten versteckte Darstellung eines wahren, aber gemeinen Systems." Durch eine Aneignung und Einbürgerung von Kants großer Leistung in der hier von Garve angedeuteten Richtung hätte vielleicht der geradezu ungeheuerlich zu nennenden Verzögerung eines lebendigen Verständnisses vorgebeugt werden können. Dessen Mangel macht sich zunächst in der auffallenden Geringwertigkeit der ganzen neueren Kantliteratur, aber auch sehr weit darüber hinaus empfindlich und betrübend bemerklich. Solchen Übelständen endlich nach Möglichkeit abzuhelfen, ist der Zweck der nachfolgenden Darlegung, für die man gestatten wolle, ein etwa weitergehendes Bedürfnis des Lesers auf die ausführlichere Abhandlung des Verfassers schon von 1901 in den „Vorträgen und Aufsätzen aus der Comeniusgesellschaft" IX 1/2 zu verweisen: „Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft" (jetzt Jena bei Eugen Diederichs). Das Nachfolgende darf als eine abschließende Vervollständigung und auch Berichtigung jener älteren Abhandlung bezeichnet werden.

Unleugbar besteht ein Gegensatz zwischen der Antwort Kants auf die Frage von 1781 „Was kann ich (der Mensch) wissen?" und der Beantwortung der Frage von 1788: „Was soll ich (der Mensch) tun?" Ja, man darf sogar zwischen dem, was diese Antworten enthalten, das Aufreißen eines Abgrundes finden und die Zumutung eines Sprunges über solche Kluft weg und auch wohl meinen, bei der Schwierigkeit und selbst Gefährlichkeit des so Geforderten habe der kritische Philosoph sich wenigstens nicht als einen liebreichen Helfer seines Geschlechts erwiesen.

Denn in der Tat: predigt nicht die Kritik der reinen Vernunft letzten Endes Alleinschätzung nicht etwa nur möglicher, sondern

zuletzt sogar allein *wirklicher* Erfahrung samt deren Schärfungsmitteln, nämlich der genauen Beobachtung und dem klug ersonnenen Versuch als demjenigen, das über Wissen und seine Behauptungen endgültig entscheidet? Zwar wird kein verständiger Leser leugnen, daß 1781 Platz und Freiheit für unendlich weit auch über noch so tiefe *wissenschaftliche* Bewältigung Hinausgehendes in Bezug auf die Dinge an sich selbst übrig gelassen werde, das sogar auch in letzten höchsten Anstrengungen der alle Bestandteile möglichen Erkennens zusammennehmenden Forschung und in einem Gebrauch der Vernunft, der 1781 regulativ heißt, auch bei größten Natur- und Geschichtsforschern stets erst ein schwaches und kaum nennenswertes Vorspiel findet.

Wie aber danach die zweite Kritik von 1788, die der praktischen Vernunft? Zeigt sie nicht zuletzt und zuoberst als etwas, das über alle mögliche Naturwissenschaft und auch deren äußerste Vollendung in Naturphilosophie noch unendlich weit hinausliegt, eine Wiederherstellung gerade aller der 1781 zerstörten dogmatischen Anmaßungen, ja deren völlige — es ist das allein zutreffende Wort — *Wiedergeburt*? Und diese sogar auf eben dem Fundament des 1781 so gänzlich unter die Sinne und eine ihnen anhängende Vernunft gebeugten Denkens, genauer: auf Grund eines diesem Denken für seine Anwendung auf Verhalten, Tun wie Lassen, eigentümlichen Naturgesetzes, nämlich desjenigen, in jeder beliebigen Lage so zu verfahren, wie man wollen kann, daß sich in ihr *alle* verhalten, kurz: eines Gesetzes der bloßen Verallgemeinerung anstatt der im Wissen, wenigstens annäherungsweise, zu erreichenden Allgemeinheit.

Das so 1788 zuletzt Hergestellte sind aber in weit mehr als bloßer Ganzheit und Unversehrtheit alle die 1781 in Dunst aufgelösten riesigen Nebelgestalten und Schemen von Freiheit des Willens an über Seele und deren Unvergänglichkeit hinaus bis zu einem Wesen aller Wesen und dessen machthabender höchster Vernunft als oberstem Gesetzgeber, Regierer und Richter einer Welt und der ihr angehörenden vernünftigen und der Verantwortung fähigen Wesen.

So gründlich die Auflösung von 1781 heißen darf, die nur noch einen Ort und gleichsam bloße Ansatzstelle für übersinnliche Dinge übrig ließ, ganz ebenso vollständig ist die Wiederherstellung aller der zwar als vermeintes Wissen, aber auch *nur* als solches, völlig zerstörten Anmaßungen auf Grund der Beantwortung der Frage von

1788, was ich (der Mensch) tun und lassen soll, zu nennen. Das Ergebnis der beiden ersten Kritiken zusammen jedoch ist offenbar hiernach nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine bloße völlige Versetzung vom Boden der Theorie und Naturforschung weg, die nun nur noch in der Besinnung für ein ganz anderes als ihre eigenen Begriffe und Sätze Raum läßt, auf den der Praxis, unter ihr auch der des Naturforschers, hin, wofür allein auch verständigerweise von, theoretisch angesehen, Überschwänglichem oder nie Nachweis- und also auch nie Wißbarem Wirksamkeit und Frucht zu erwarten und zu hoffen ist.

Ist das aber nicht genau so, als ob auf den hellen Tag, der die Nebel der Frühe auflöste, so daß ganz klare und eindringende Erkenntnis aller Naturgegenstände möglich ward, — ein Kants erster Kritik mit Grund nachzurühmender äußerst wichtiger Dienst — eine Nacht folgt, die jene Nebelgebilde sogar mehr als bloß wiederherstellt? So in der Tat ist es. Nur wolle man nicht meinen, daß nicht auch schon in der grundlegenden Kritik von 1781 die Nacht und zwar sowohl die nach wie auch die vor dem Tage, den mit allen an ihm möglichen Werken und Früchten in weitestmöglichem Umfange und Grade zu sichern freilich die spezielle Aufgabe von 1781 heißen darf, in ihrer ganz ebenso großen Wichtigkeit und Bedeutsamkeit erkannt, bedacht und erwogen sei.

Daß dies geschah, erhellt aufs Deutlichste z. B. aus der Anmerkung über Hume in der Erläuterungsschrift von 1783, den „Prolegomena", Einleitung S. 32, zumal aus deren Hinweis darauf, daß Hume bei seiner durch strengste Einschränkung menschlichen Denkens auf das den Sinnen zu Gebende für alles Übersinnliche, Letzte und Höchste unvermeidlich allein „zerstörenden Philosophie" nur die gänzliche Aufhebung so vieler endloser „verfolgender" Streitigkeiten im Sinne habe, „die das Menschengeschlecht verwirren." Darüber aber habe er den „positiven Schaden" aus den Augen verloren, „der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann." Eben diese „Aussichten" sind es, die Kant mit seiner Unterscheidung von Erscheinung und Dingen an sich selbst in bezug auf die in der Erfahrung gegebene Welt durchaus unverkürzt zurückgibt.

Dies nun ist eine zwar für theoretische Wissenschaften an sich

allein unwichtige, für den Menschen im Ganzen aber um so folgenreichere Besinnung darauf, daß wir Menschen ganz ebenso sehr nach wie vor aller Wissenschaft aus Nacht kommen und in Nacht und Dunkel gehen.

Gerade auf diese Unterscheidung hin konnte Kant 1787 schon von seiner Kritik der reinen Vernunft S. 25 sagen, daß ihr zufolge die Lehre der Sittlichkeit, die für ihre wirkliche gründliche Einbürgerung auf Erden jener von Kant gegen Hume festgehaltenen Aussichten in ein natürlicherweise nie aufhellbares Dunkel nicht entraten kann, ihren Platz behaupte wie andererseits die Naturlehre den ihrigen. Dieser Satz durfte uns in dem Schriftchen „Die Wiedergeburt der Philosophie", Jena 1909, S. 4 f. die Grundlage einer bleibenden Herstellung allgemeinen Denkens und damit der Philosophie in ihren Hauptteilen zu geben scheinen.

Den beiden genannten wesentlichen Stücken des Fundaments dauerfähiger Philosophie haben wir heute nur noch ein damals auch nach und trotz unserer Abhandlung über den „Platonismus in der Kritik der Urteilskraft" von 1901 — gemäß dem nächsten zeitgeschichtlichen Anlaß zu unserem Aufsatz von 1909 — leider mit keiner Silbe Erwähntes, aber kaum weniger Wichtiges hinzuzufügen. Dies ist die Gewißheit, daß die 1781 begründete Naturlehre und die 1788 begründete Sittenlehre einer gegenseitigen Verbindung durch das Ergebnis der Kritik der Urteilskraft von 1790 fähig sind, durch welche die allgemeine Grundlegung von 1781 allererst zu einer nach Möglichkeit vollkommenen, weil nun erst vollständigen und außerdem auch einem schon gemein Natürlichen völlig gemäßen wird. Letzteres ist ein zumal für dereinstige Allgemeinverständlichkeit und Volkstümlichkeit von Kants ganzer Schöpfung durchaus nicht etwa Entbehrliches.

Nach der Einordnung der dritten Kritik, der Abhandlung vom Schönen wie auch vom Lebendigen der Natur, zwischen die beiden ersten werden nämlich an eben dem Orte der Gegenstände möglichen Wissens in Natur- und Geschichtsforschung, die ihrerseits zwar das Gemüt äußerst wertvoll beschäftigen können, aber es doch wesentlich in seinem gewöhnlichen gleichgültigen Zustande und kalt lassen, die Lilien des Feldes und die Rosen des Gartens in ihrer jeden Menschen unmittelbar ansprechenden und zum Verweilen in ihrer Betrachtung einladenden Schönheit angetroffen und in Erwägung gezogen. Und

hierzu tritt im zweiten Teile derselben Schrift noch als eine sehr wichtige Ergänzung z. B. das von Woche zu Woche wahrzunehmende Wachsen und Zunehmen eines Bäumchens, in dem Kant wie ähnlich schon einst Plato eine fortgesetzte Selbstzeugung solcher Gewächse an Stelle der bloß äußerlichen nach mechanischen Gesetzen erfolgenden Zunahme eines den Berg hinunterrollenden und immer wachsenden Schneeballs, einer Lawine, erkennen wollte.

Wenn nun aber in dem ersteren Gebiete, dem des Schönen, das gemeinnatürliche menschliche Denken im Streben nach völliger Ergründung von Gegebenem, auch hier wie sonst und stets, in seiner sinnlich-vernünftigen Zwiefaltigkeit-Zwiespaltigkeit zunächst unvermeidlich in entgegengesetzte Richtungen auseinandergeht, muß der Widerstreit, der daraus natürlicherweise entsteht, schon für ein bloß geduldig Hinzunehmendes und nie und nimmer irgendwie zu Überwindendes angesehen werden?

Ein Bestreben wie dasjenige von Kant wenigstens, das über alle natürlichen Einseitigkeiten und Parteiungen sich zu erheben suchte, konnte nicht unterlassen, sowohl denen, die Schönheit von Naturdingen mehr für sinnlicher, einem bloß Annehmlichen in Speise und Trank anzureihender Art anzusehen geneigt sind, wie auch ihren Gegenfüßlern, die, von mehr rein verständiger und vernünftiger Denkweise in Schönem schon etwas von Art praktisch-moralischer Begriffe, kurz: ein Gutem und Edlem Vergleichbares zu erkennen meinen, ein und dasselbe zu gefälliger Erwägung zu empfehlen. Seid Ihr Lieben, so hören wir ihn fragen, bei allem Eurem einander ausschließenden Gegensatz nicht vielleicht darin völlig und nur allzusehr mit einander einig, daß Ihr über die besondere nächste Eigentümlichkeit von Schönheiten der Natur wie auch der Kunst, die dem sich schlicht hingebenden Publikum sich sogar nicht in ebensolchem Grade zu entziehen pflegt, etwas vorschnell hinwegeilt und sie darum auch allzusehr übersieht, das sehr Gemischte, zugleich Sinnliche und doch auch mehr als Sinnliche, nämlich Intellektuelle, darin?

Im Falle der Bejahung, die in der Tat unvermeidlich ist, dieser Frage mit ihren Konsequenzen kann auch hier nicht erwartet werden, in der Geschichte der Vergangenheit menschlichen Philosophierens die letzte Ursache aller Urteile über Schönheit, wie sie in der menschlichen Vernunft im Verhältnis zu den in deren Urteilen sich spiegelnden

irgendwie gegebenen Dingen begründet ist, als einen Fund einer der Parteien, die in solcher Geschichte auftreten, bereits anzutreffen. Hier so wenig wie bei den entsprechenden Fragen nach dem theoretisch Wahren und dem praktisch Guten von 1781 und 1788. Bildet doch für Erkenntnis der letzten uns zugänglichen Ursache von Schönfinden und -erklären von Gegenständen die vollständige Auffassung eben dieser Wirkung und ihre Zergliederung die Voraussetzung. Letztere aber hat uns allererst Kants erste Analytik von 1790 endlich gegeben, ein Werk, wenn je eins, verweilenden ruhigen und tiefen Nachsinnens.

Nach diesem Teile von Kants umfassender Selbsterkenntnis der Vernunft nun kann für ein solches Letztes in Wahrheit und mit Überzeugung weder schon ein bloß Sinnliches von Art des Angenehmen z. B. eines Getränkes noch auch andererseits ein bloß und rein Vernünftiges von Art der Standhaftigkeit und anderes Guten angenommen werden, sondern allein ein für uns Menschen unvergleichlich viel weniger Bestimmtes. Von der hier gesuchten Beschaffenheit aber ist dasjenige, was von Kant § 57 S. 215 als die „unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns“ bezeichnet wird. Von solchem Übersinnlichen ist schon eine Seite vorher gesagt, daß es „dem“ (beurteilten) „Gegenstande und auch dem urteilenden Subjekte als Sinnenobjekte, mithin Erscheinung, zum Grunde liegt.“

In dem Verfehlen solches Spezifischen, eines für uns Menschen notwendig völlig unbestimmten Übersinnlichen, von dem wir uns in theoretischer Hinsicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen können, durfte nun unser Philosoph die Erklärung gefunden zu haben glauben nicht nur des Widerstreits von Urteilen des Geschmacks, der die Ästhetik zu aller Zeit spaltete, sondern danach auch derjenigen Antinomie, welche von jeher bis heute, nur heute vielleicht mehr als je, die Erforscher der lebendigen Natur in feindliche Heerlager auseinandertrieb und auch in solchen festhielt, nämlich in dasjenige einer ausschließlich mechanisierenden und andererseits das einer lediglich teleologischen, auf Ideen und Zwecke gerichteten und danach weiterhin bloß theologisierenden Physik.

Bei Berechtigung des ausgesprochenen Urteils aber liegt darin nicht nur ein bedeutsames Zeugnis vor für die innere Begründung der noch so wenig verstandenen und z. B. von Schopenhauer wie nach ihm auch von Paulsen arg bemängelten äußeren Zusammenfassung der beiden Teile der Kritik der Urteilskraft durch ihren Ver-

fasser in ein einziges Werk, sondern auch für eine Art von natürlichem Vermittelungsberuf von Kants gesamter dritter Kritik von 1790 zwischen den beiden ersten von 1781 und 1788 als einem tief in der Natur der Dinge begründeten.

* * *

Bei einem letzten Rückblick unsererseits auf Kants ganze Vorarbeit für eine standhaltende Lehre vom Wahren, Schönen und Guten ist es nun so, als ob ein Tacitus, Ranke, Alexander von Humboldt, von denen und anderen wir schon 1881 in der Schrift „Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott" (Leipzig bei Veit & Comp.), obwohl nur erst stammelnd, Beispiele von einem Hinaus- und Hinaufstreben zu einem regulativen Gebrauch von Vernunftideen in Naturforschung und Geschichte anführen konnten, bereits bis zu dem Saum des Übersinnlichen von unbestimmter Art in der Kritik von 1790 hinan- und hinaufstrebten. (Leider stand dem Verfasser Kants letzte Kritik selbst vor 30 Jahren noch ferner.)

Über das noch völlig unbestimmte Übersinnliche der Kritik von 1790 selbst, das mit seinen Verkörperungen in Natur und schöner Kunst die mittlere bel-étage des kritischen Lehrgebäudes bildet, weit hinaus sehen wir nun aber andererseits Kants Kritik der praktischen Vernunft von 1788 nach einer Analytik, die auch hier nach Möglichkeit Nächstes berichtigt und vervollständigt, zu obersten und letzten Postulaten übersinnlicher Natur sich erheben. Es sind diejenigen: 1. des möglichen und auch wirklichen Anfangens durch den Menschen von Begebenheiten in der Sinnenwelt oder des Postulats der Freiheit; 2. eines übersinnlichen menschlichen Selbst oder der Seele und endlich 3. eines übersinnlichen (Natur und Sitten in sich begreifenden und mit den letzteren jene erstere in Übereinstimmung bringenden) Wesens aller Wesen. Dies aber ist ein Abschließen in letzten Ursachen von einer so großen, ja völligen Bestimmtheit, wie sie nicht allein der bloßen Naturphilosophie von 1781 noch fehlt, sondern auch — etwas sehr Beachtenswertes! — nach 1788 noch wieder Begriffen und Lehren von einer letzten Abkunft des Schönen und des Lebendigen der Natur in der Kritik der Urteilskraft von 1790 gänzlich versagt ist.

Die unabsehbar große Wichtigkeit der wirklichen Einordnung der Kritik von 1790 zwischen die beiden älteren von 1781 und 1788 wird bereits einleuchten. Allererst nach der wirklichen

Einführung dieses Zwischengliedes kann die Selbsterkenntnis menschlicher Vernunft, die in Kants Kritiken vorliegt, als ein Werk vollständiger und genugtuender Berichtigung für das in der gemeinmenschlichen Natur und Vernunft, demnach aber in allen Menschen ohne Unterschied, schon angelegte Gebäude allgemeinen Denkens erkannt und auch anerkannt werden.

Erinnern wir jetzt noch einmal an die Definition der Metaphysik von 1791 als der Wissenschaft, „von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“, so wird man vielleicht schon allgemein einräumen, daß Kant durch sie zu Hilfsarbeiten von Art unserer heutigen Einordnung der Kritik der Urteilskraft geradezu aufgefordert hat. Wie aber stand es ein Dutzend Jahre später zur Zeit der Veröffentlichung dieser Definition nach Kants am 12. Februar 1804 erfolgtem Ableben mit der Pflege seines Werkes?

Das allgemeinere Aufsehen, das nach anfänglicher kurzer Nichtbeachtung der Grundlegung des Unternehmens in der Kritik der reinen Vernunft zuteil geworden war, hatte dem Werke selbst keineswegs zum Vorteil gereicht. Von einer ernsten Förderung von Kants großem Vorhaben für die menschliche Philosophie kann in den beiden ersten Menschenaltern nach der Beendigung der Vernunftkritik und also etwa bis zum Jahre 1850 überhaupt nicht geredet werden. Dies klingt zwar hart und wohl auch nicht wahrscheinlich, ist aber doch leider! wörtlich wahr. Nach den schon 1904 und 1906 vom Verfasser gegebenen öffentlichen Darlegungen in der Gelegenheitsschrift „Kants Widerlegung des Idealismus“ und in dem Buche „Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang.“ (beide in Gotha bei E. F. Thienemann veröffentlicht) soll dies jedoch nicht noch einmal erörtert werden.

Wichtiger als alle Beschäftigung mit der bisherigen lediglich betrübenden Geschichte von Kants Werk ist auch die Benutzung der schon von seinem Urheber selbst gegebenen Winke zur Verwirklichung dessen, ohne das Kants zwar innerlich großartige, äußerlich jedoch mit mancherlei erheblichen Mängeln behaftete Vorarbeit nicht nach ihrem Verdienst geschätzt werden kann. Unsere heutigen Darlegungen aber dürften von neuem bestätigt haben, daß in höherem Grade als wohl je in einer anderen „Vorübung“ in derjenigen von Kants drei Kritiken das Werk selbst schon da ist. „Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun.“ (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Auflage, Seite 30.)

Rezensionen.

Josef Dietzgens Philosophie. Gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat von Henriette Roland-Holst. 91 S. 1 Mk. München 1910. Verlag der Dietzgenschen Philosophie.

Das Wesen des menschlichen Geistes, des Denkens, ist das Hervorbringen des Allgemeinen, Generellen, aus dem sinnlich Gegebenen durch Abstraktion. Das Wesen der Welt ist es, aus lauter Gegensätzen zusammengesetzt und dennoch eine Einheit zu sein, da selbst die entgegengesetztesten Dinge in höherem Sinne doch ein und dasselbe also identisch sind. In dieser Welt ist auch der Geist nichts den anderen Dingen unüberbrückbar Entgegengesetztes, vielmehr, wie alles, was ist, ein Produkt und Teil der allgemeinen Natur und in dieser Hinsicht dasselbe wie alle anderen Naturerscheinungen. Ein übernatürlicher, göttlicher Geist ist also undenkbar. Religion im Sinne eines Glaubens an einen solchen übernatürlichen Geist wird durch die Philosophie verdrängt und ersetzt werden, da sich die Philosophie in ihrer Entwicklung immer mehr der Wahrheit nähert, der Einsicht in die Wesenseinheit alles Seienden. Diese Einsicht wird eine neue Moral begründen, in welcher die Handlungen nicht nach einem unwandelbaren Maßstab gewertet werden, sondern nur nach ihrer Eignung, zu ihrer Zeit und unter den gegebenen Verhältnissen dem höchsten Zweck, dem Heil der Menschheit, dienen zu können. So ungefähr charakterisiert die Verfasserin Dietzgens Weltanschauung. Dann versucht sie, zu zeigen, daß Marx und Engels, die Begründer des historischen Materialismus von eben dieser Philosophie ausgegangen seien. Dietzgen habe seine Lehre von diesen Denkern übernommen, sie nur vertieft und ausgestaltet. In ihrer nunmehrigen Gestalt sei diese Philosophie geeignet und berufen, „die Philosophie des Proletariats" zu werden, eine Waffe der Arbeiter in ihrem Befreiungskampfe.

So geschickt der erste Teil dieser Schrift die Dietzgensche Philosophie klar, anschaulich und leicht verständlich darstellt, so wenig dürfte der eigentliche Zweck dieser Arbeit erreicht worden sein, die große Bedeutung des Dietzgenismus für die Philosophie überhaupt und seinen besonderen Wert für das Proletariat nachzuweisen. Die Verfasserin hat von der Lehre Dietzgens eine entschieden viel zu hohe Meinung. Diese Weltanschauung hat wohl den Vorzug, ein einheitliches in sich konsequentes System zu sein, was gerade heutzutage nicht gering geachtet werden kann. Sie bringt aber wenig neue Gedanken und leidet — bei einer Philosophie, die auf Erkenntniskritik so viel Gewicht legt, fällt das besonders auf — an einer geradezu sträflichen Oberflächlichkeit bei der Behandlung schwieriger erkenntnistheoretischer Probleme.

So wird offenbar das Wesen des Geistes mit einer seiner Grundfunktionen verwechselt, wenn es als Tätigkeit aufgefaßt wird, die am sinnlich Gegebenen, an den Empfindungen, vorgenommen wird, als ob nicht die Empfindungen selbst schon das Subjekt, den Geist, voraussetzten. Am allerwenigsten wird man, bei unbefangener Prüfung, dem Abschnitt des Büchleins zustimmen können, in welchem auf die Bedeutung der Dietzgenschen Philosophie für das kämpfende Proletariat hingewiesen wird. Wohl findet sich hier manche feine Wendung, manche kluge Bemerkung über proletarische Taktik. Aber alles Vorgebrachte könnte man ohne Dietzgens Philosophie genau so gut und besser begründen. Die Philosophie, auch eine bessere als die Dietzgens, kann eben für die Taktik, bei der es sich nur um die geschickteste Kampfesart und nicht um die Feststellung des Kampfzieles handelt, keinen Rat erteilen. Da kommt es viel mehr auf Klugheit und Erfahrung an als auf die Konsequenz irgend einer Weltanschauung. Was aber die Endziele des proletarischen Kampfes betrifft, so werden sie sicherlich mehr durch wirtschaftliche Erkenntnisse und Bedürfnisse bestimmt als durch ethische Erwägungen. Dr. Viktor Stern.

Dr. Felix Groß, „Form" und „Materie" des Erkennens in der transzendentalen Aesthetik. Verlag von Johann Ambrosius Barth. Leipzig 1910.

Die vorliegende Untersuchung entwickelt im Anschluß an die Kantische Unterscheidung der Erkenntniselemente „Form" und „Materie" eine neue Raum- und Zeithypothese, welche die erkenntnistheoretische Grundauffassung Kants ergänzen, in gewisser Hinsicht sogar richtig stellen soll. Kant habe richtig gezeigt, daß wir Raum und Zeit nicht aus den Empfindungen, die wir im Raume und in der Zeit wahrnehmen, abstrahiert haben können, weil uns Raum und Zeit schon zur Verfügung stehen müssen, um jene Empfindungen in sie einordnen zu können. Daraus folge aber noch nicht, daß Raum und Zeit, wie es Kant behauptet, reine, allen Empfindungen schon zugrunde liegende Anschauungen seien. Sie könnten vielmehr selbst besondere Raum- und Zeitempfindungen sein oder aus solchen bestehen. Diese Möglichkeit habe Kant nicht genügend berücksichtigen können, weil man zu seiner Zeit von Raum- und Zeitempfindungen noch nichts wußte. Dieser Möglichkeit gegenüber seien alle Argumente Kants für die Apriorität der Anschauungsformen nicht mehr stichhaltig. Die neue Raum- und Zeittheorie versucht nun nachzuweisen, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit ist. Die Raumempfindung ist danach die Wahrnehmung körperlicher Tätigkeit, also im Wesen Bewegungsempfindung, die Zeitempfindung aber Wahrnehmung der geistigen Tätigkeit überhaupt. Daher sei auch das Zeitliche dem Räumlichen gegenüber umfassender. Damit Empfindungen eine Anschauung ergäben, müßten sie vom Verstande nach dem Prinzip der „Einheit der Apperzeption" zur Einheit verbunden werden. Diese Apperzeptionstätigkeit sei eben die körperliche und geistige Tätigkeit, welche als Raum und Zeit empfunden werde. Damit aus der Raum- und Zeitempfindung die Raum- und Zeitanschauung werde, müßten auch sie durch eine neuerliche Apperzeptionstätigkeit zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Diese neue Auffassung

erfordert eine Korrektur an der Architektonik der Kantischen Erkenntnistheorie. Bei Kant seien die zwei Quellen aller Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand zu verschiedenartig behandelt. Bei der Sinnlichkeit unterscheide Kant Materie (Empfindungen) und Form (Raum und Zeit), beim Verstande hingegen stelle er der Form (Kategorien) keine eigene Verstandesmaterie entgegen. Die neue Theorie ermögliche eine gleichartigere Gliederung. Die Sinnlichkeit biete in den Sinnes- sowie in den Raum- und Zeitempfindungen nur Erkenntnismaterie, der Verstand wieder enthalte in den auf diese Materie angewendeten Bewußtseinstätigkeiten nur die Form alles Erkennens, was ausführlich erörtert wird.

Die ganze Theorie leidet, wie mir scheint, an einer Überschätzung der raumerzeugenden Tendenz der Bewegungsempfindungen, deren große Bedeutung für die Orientierung im Raume und für die Entwicklung unserer Raumanschauung ja niemand ernstlich wird bestreiten wollen. Die Argumente gegen die Riehlsche Raumtheorie, welche bekanntlich unsere Gesamtvorstellung des Raumes aus dem Zusammenwirken von Gesichtssinn, Tast- und Muskelsinn hervorgehen läßt, wobei die Empfindungen aller dieser Sinne schon ursprüngliche Raumelemente enthalten, die Argumente des Autors gegen diese Theorie sind nicht überzeugend. Sie beweisen nur die ohnedies unbestrittene große Bedeutung des Muskelsinnes für jede Raumorientierung. Gegen entgegengesetzte Theorien über die Zeitempfindung glaubt der Autor nicht polemisieren zu müssen, weil die Zeitempfindung überhaupt noch nicht entdeckt worden sei. Das ist nicht richtig. Jn Machs „Analyse der Empfindungen" ist der Zeitempfindung ein ganzes Kapitel gewidmet und, um nur noch einen zu nennen, Jerusalem sieht in der Zeitempfindung beinahe so wie Groß eine Empfindung der eigenen Bewußtseinstätigkeit. (Lehrb. der Psychol. 4. Aufl. § 51. Die Zeitempfindung. § 52. Zeitanschauung und Zeitbegriff.) Von all diesen Einzelheiten abgesehen dürfte Groß auch im allgemeinen das erkenntnistheoretische Problem mehr in das Gebiet der empirischen Psychologie verschoben haben, als es seinem Kantischen Standpunkt entspricht. Diesen Einwänden gegenüber muß billigerweise hervorgehoben werden, daß sich die Untersuchung auf stark umstrittene schwierige Fragen bezieht, zu deren Lösung die interessante und scharfsinnige Abhandlung ein origineller und wertvoller Beitrag ist. Dr. Viktor Stern.

Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants. Zusammengestellt von Julius Baumann. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. 1 Mk.

Kant hat sich in allen Perioden seines Denkens an einen Philosophen der Vorzeit angeschlossen und, indem er sich mit ihm auseinandersetzte oder ihn vertiefte, sein System gebildet. Vor allem gilt dies natürlich für die Philosophie Wolffs. Der Göttinger Philosoph Baumann gibt in dem vorliegenden Büchlein eine Zusammenstellung von philosophischen Begriffen bei Chr. Wolff, die dem Kantforscher oder wenigstens dem, der die Kritik der reinen Vernunft nicht zum ersten Male liest, sondern studiert, von großem Nutzen ist.

Baumann macht seine Zusammenstellung nur für das Erkenntnisproblem. Es zeigt sich dabei, wie Kant gelegentlich bis auf den Ausdruck sich an Wolff anlehnt. Dieser Anlehnung darf freilich auch nicht überschätzt werden; denn es ist zumeist kaum mehr als Wortanklang. Besonders in der 1. Aufl. der Krit. d. r. Vern. sind die Beziehungen häufiger als in der 2. Auflage. Ein Vergleich wird den Studierenden rasch davon überzeugen, wie sehr die einzelnen Begriffe bei Kant eine Vertiefung und Fortbildung erfahren haben. Man achte z. B. auf die Begriffe der sinnlichen Erkenntnis, des Vorstellens und auf das Wesen des Begriffes. Dr. G. Falter.

Mélamed, Dr. Sam. Max, Der Staat im Wandel der Jahrtausende. Studien zur Geschichte des Staatsgedankens. Stuttgart, F. Enke, 1910.

Der Verfasser sagt im Vorwort, daß es ihm nicht auf einen Darstellung des Stoffes ankomme, sondern auf eine neue Beleuchtung, die „den ganzen Lauf der Dinge in ein besonderes Licht rücken soll". Es handelt sich für ihn darum, ein Prinzip zu finden, nach welchem die Entwicklung des Staatsgedankens beurteilt werden könnte. Die leitende Idee, die der Darstellung zugrunde liegt, ergab sich für Mélamed aus dem Kantischen Gedanken, daß der Staat sowohl sittliches als auch Kulturinstitut sei (298). Von dieser Warte aus kritisiert er die Geschichte der Staatsidee — nicht ohne Einseitigkeit. Aber wer möchte einem Schriftsteller einen Vorwurf daraus machen, wenn er seinen Stoff mit Temperament und kritischem Feuer darstellt? Wenn er für sein Gemälde kräftige, aber treffende Züge findet? Überall ist es die Sittlichkeit und die Gerechtigkeit, die das Ziel und das Kriterium der Staatsentwicklung abgibt. Damit steht im Widerspruch, daß M. die Vertragstheorie für absurd erklärt. Er betrachtet den Vertrag als historisches Geschehnis, während er nur dem Gedanken Ausdruck verleihen soll, daß der Staat, weil der Vertrag die Grundlage des gesamten Rechtes ist, Rechtsstaat werden soll. Der Vertrag spricht den Gedanken von der Gleichheit der Genossen der juristischen Person, als welche der Staat sich darstellt, als Forderung aus.

M. findet vor allem im Staate der alten Juden den Rechtsstaat in der Wirklichkeit vertreten. Die Staatsideen Platons, Luthers und schließlich Kants bilden für ihn die Erscheinung der logischen Kontinuität. Alle diese Abschnitte sind mit großer Liebe und Feinheit behandelt. Nicht hinreichend gewürdigt wird der Staat der alten Römer. Verfehlt scheint mir die Darstellung Augustins, vor allem seine Würdigung (103—111). Einseitig ist auch Calvin behandelt. Auch Goethes Stellung zum Staat hätte nicht nach trockenen Zitaten vorgenommen werden sollen.

Ohne uns in Kritik zu ergehen, möchten wir schließlich nochmals die ethische Orientierung von M. geschichtsphilosophischen Anschauungen hervorheben. Das Fundament dieses Baues ist sicher gegründet; was im einzelnen an architektonischen Härten heraustritt, wird durch die Harmonie des Ganzen aufgehoben. Dr. G. Falter.

Léon Robin. — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, étude historique et critique. — Paris, Alcan, in 8⁰, 700 p. 12,50 Frcs.

Il nous sera peut-être possible, dans ces quelques lignes, de donner une idée des conclusions de M. Robin; mais nous sommes obligé de renvoyer le lecteur au livre lui-même pour le détail des preuves. La méthode avec laquelle M. Robin a groupé tous les textes d'Aristote concernant les théories des Idées, des choses mathématiques, des nombres idéaux et des principes, la clarté avec laquelle il les a analysées un à un, la rigueur avec laquelle il les a critiquées en s'aidant des commentateurs anciens et modernes ne peuvent être surpassées.

M. Robin introduit dans l'exégèse platonicienne une méthode qui, appliquée avec une pareille conséquence, est chose tout à fait nouvelle; nous ne pouvons, pense-t-il, arriver à une interprétation probable du platonisme que si, avant d'aborder le texte de Platon lui-même, nous connaissons dans le détail la façon dont les anciens eux-mêmes comprenaient Platon. M. Robin, inaugurant cette méthode pour l'interprétation de la théorie des Idées par Aristote, ne cite donc pas un seul texte de Platon. La grosse difficulté était de distinguer, dans l'exposition d'Aristote, ce qui appartient en propre à Platon; car son élève a pu défigurer la doctrine pour la mieux combattre, et il a pu confondre, volontairement ou non, les doctrines de son maître avec celles de ses successeurs immédiats, Xénocrate et Speusippe. Ainsi, en ce qui concerne la théorie de la participation, M. Robin fait la preuve que toute la critique d'Aristote implique une conception mécaniste de la participation qui n'a pu être celle de Platon. Au sujet des nombres idéaux, l'auteur prouve que la conception du nombre idéal en tant que composé d'unités (celle qui est exposée par Aristote, Met. *M* 6, et sur laquelle se fondent toutes les critiques) n'est pas de Platon, mais doit être issue de la confusion opérée plus tard par Xénocrate entre le nombre idéal et le nombre mathématique.

Arrivons aux conclusions générales de l'ouvrage: „Il semble en fin de compte, que nous aboutissions à un résultat assez imprévu sans doute: Aristote nous a mis sur la voie d'une interprétation néoplatonicienne de la philosophie de son maître." (p. 600). Cette interprétation se fait voir 1. dans le rapport des nombres idéaux avec les Idées. L'auteur s'appuyant sur un texte de Théophraste (Métaph. 313, 7—10) qui nous semble décisif, prouve que les nombres idéaux doivent être considérés comme les archétypes des Idées. De plus la correspondance qu'il y a entre le monde sensible et le monde intelligible nous autorise à établir entre les nombres idéaux, les figures idéales et les Idées le même rapport qu'il y a entre les nombres mathématiques, les figures géomètriques et les choses sensibles. Dans un cas comme dans l'autre, les nombres sont des lois ou types d'organisation suivant lesquelles se forment d'une part les Idées d'autre part les choses sensibles. S'il y a du mathématique dans les choses qui participent aux Idées, c'est seulement parce que les

Idées ont reçu l'empreinte du nombre idéal: telle est la raison primordiale qui amena Platon à dépasser, sans la supprimer, la théorie des Idées (ce sera là le fait de ses successeurs). 2. L'importance de la théorie des intermédiaires. Les nombres idéaux ne s'appliquent pas directement aux Idées; il y faut l'intermédiaire des figures idéales. De même les Idées ne s'appliquent pas directement aux choses; il y faut des nombres arithmétiques, qui imitent les nombres idéaux. La doctrine singulièrement obscure de l' âme du monde s'éclaircit un peu lorsqu'on la considére comme un intermédiaire et dans ses rapports aux réalités qu'elle est destinée à lier. L'interprétation à laquelle est conduite M. Robin est tout à fait neuve: cette âme ne serait pas l'âme du monde sensible, mais l'âme d'un cosmos intermédiaire entre la sphère des Idées et le monde sensible. Dans ce cosmos se réaliseraient d'une façon concrète les intermédiaires abstraits, arithmétiques (relations arithmétiques suivant lesquelles se compose l'âme du monde) et géométriques (corps du cosmos intermédiaire); il ne faut pas le confondre avec l'Animal-en-soi de de Anima I 2, 404b, 18; celui-ci est le modèle idéal, comme le montre la correspondance exacte des éléments composants l'animal-en-soi et l'âme du monde. A l'Un principe corresponds l'Intellect, à la Longueur idéale la science, à la Largeur idéale l'opinion, à la profondeur idéale la sensation. La puissance motrice de l'âme lui vient des Idées, et le mouvement sensible n'est qu'une image déformée du mouvement dialectique que l'on rencontre dans les Idées. (On remarquera que le Dieu du Aimée est entièrement absent de l'interprètation d'Aristote; voyez la remarque, p. 496). 3. Les Principes de tous les êtres, idéaux intermédiaires ou sensibles sont les mêmes au moins par analogie. Peut-être même est ce là un des résultats les plus positifs de l'Exposition d'Aristote (p. 595). Cette thèse donne une interprétation très satisfaisante de certains concepts, particulièrement la χώρα et le Bien, jusqu'ici insuffisamment éclaircis. Tout s'explique en effet par les deux principes, la principe formel, l'Un et le principe matériel, la Dyade du grand et du petit, mais à condition de suivre leurs transformations dans la production des divers êtres: cette transformation consiste dans une complication graduelle du principe formel (l'Un, principe du nombre idéal devient comme principe des grandeurs idéales la ligne insécable ou direction; comme principe des Idées, le Bien; comme principe du nombre arithmétique, l'unité numérique etc.), et dans une détermination de plus en plus grande du principe matériel (la dyade indéfinie, entièrement illimitié, devient la χώρα, principe des figures idéales (cette χώρα dans les Idées est le seul moyen d'expliquer la critique d'Aristote Phys. IV 2, 209 C.; 33, sq.), le non-être dans les Idées, l'indétermination relative du double ou de la moitié dans les nombres).

Il est certain que l'interprétation de M. Robin est „inattendue"; un examen superficiel des textes d'Aristote conduisait, semble-t-il, à faire voir dans le platonisme plutôt la discontinuité entre les êtres que la continuité: les Idées relativement les unes aux autres, relativement aux choses sensibles et relativement aux nombres idéaux apparaissent sans liaison possible, et c'est justement là le fond des critiques d'Aristote. Pourtant cette inter-

prétation est parfaitement convaincante. M. Robin a montré, avec une incomparable évidence et en rapprochant seulement les unes des autres les assertions d'Aristote, que l'élève de Platon avait défiguré la doctrine de son maître pour les besoins de la polémique, mais qu'on peut y retrouver le véritable platonisme, imprégné de l'idée d'unité et de continuité. L'ouvrage de M. Robin marque donc une date importante dans l'histoire de l'exégèse platonicienne, et, bien qu'il nous donne beaucoup, il nous promet plus encore, à savoir l'étude de l'interprétation du platonisme chez les néoplatoniciens.

Emile Bréhier.

Léon Robin. — La théorie platonicienne de l'Amour. Paris, Alcan, 1908, in 8⁰, 229 p. 3,75 Frcs.

Ch. I. — D'une analyse interne du Lysis, du discours de Socrate dans le Banquet, et des deux discours du Phèdre, l'auteur conclut que le Banquet prend pour point de départ les résultats positifs de l'analyse de l'amitié dans le Lysis (1. l'amour n'est ni bon ni mauvais; 2. il y a un premier désirable) pour les préciser par les théories de l'Amour Démon et du Beau, terme de l'amour; de plus le Phèdre continue le Banquet en expliquant, d'une façon mythique, ce qui restait mystérieux dans ce dialogue, l'origine de l'amour dans l'âme.

Ch.. II. — Des recherches indépendantes faites sur la chronologie des dialogues confirment ces résultats. La grosse question est celle des rapports du Banquet et du Phèdre. Il est difficile d'assigner au Banquet une date précise d'après l'allusion fort obscure aux évènements de Mantinée en 385 (293a): on ne peut fixer la date du Phèdre. Il ne saurait donc être question que de fixer la place relative des dialogues. M. Robin soutient une thèse qui jusqu'ici n'était guère appuyée que par des raisons tirées de la stylomètrie (que M. Robin juge d'ailleurs insuffisante), à savoir celle de la postériorité du Phèdre; il faudrait le ranger non pas avec les dialogues de jeunesse, mais plutôt avec le timée. Indiquons les arguments essentiels: 1⁰ Phèdre 242 a b est une allusion au rôle de Phèdre dans le Banquet (177 a sq.) et de Simmias dans le Phèdre (63 b); 2⁰ En beaucoup de passages Phèdre suppose la République: dans Republ. IV, la théorie de l'âme est présentée comme quelque chose de nouveau; l'eschatologie de Phèdre (249 b Surtout sur la *κλήρωσις* et l'*αἵρεσις*) serait incompréhensibles sans celle de Rép. X; la hiérarchie des âmes du Phèdre trouve sa preuve dans Rép. IX 587 b. 3⁰ Le Phèdre a des rapports étroits avec la timée; la déclaration (269e—270e) sur la nécessité d'une étude *τῆς τοῦ ὅλου φύσεως* pour connaître la nature de l'âme suppose ou annonce ce dialogue. La conception de la dialectique du Phèdre (265e—266c) rappelle sans doute celle de Rép. (VI 509 d), mais avec quelque chose de plus, l'idée d'articulations naturelles dans l'analyse du concept, qui le rapproche du Sophiste, du Philèbe et des Lois. 4⁰ L'objection la plus forte que l'on pourrait faire (l'eloge d'Isocrate à la fin du Phèdre doit être antérieur à la brouille avec Isocrate, 393 à 390) est mise de côté par la signification ironique que M. Robin attribue, très justement, semble-t-il, à ce discours.

Ch. III. — Quelle interprétation donner de la théorie de l'Amour? Cette théorie vient confirmer l'importance que dans son précédent ouvrage, M. Robin attachait à la théorie des intermèdiaires dans le platonisme. Nous ne pouvous songer à résumer les pages substantielles où l'auteur s'explique sur la théorie de l'amour démon du Banquet (avec beaucoup de raison il met en lumière le sérieux de la doctrine des démons dans toute la philosophie de Platon), sur l'identité entre l'âme raisonnable ou intellect du Phèdre et l'Eros démon du Banquet (cf. surtout le texte de timée 90a sur l'intellect démon; par ailleurs, l'âme démon du timée avec sa liaison aux idées (51 d) et l'addition d'une partie mortelle (41 c d) est la même que l'âme raisonnable du Phèdre qui a contemplé les Idées et est exposée à la chute; on trouvera encore bien d'autres rapprochements couvaincants), enfin sur la méthode érotique surtout dans son rapport à la dialectique: la méthode arrive au même but que la méthode dialectique, la contemplation intellectuelle (contre Zeller); elle est une utilisation rationnelle des sentiments (p. 191) ou une „dialectique ascendante empirique". (p. 200). Emile Bréhier.

Eugène de Faye. — Etude sur les origines des églises de l'âge apostolique. (Paris, Leroux, 1909, in 8⁰; 23e vol. de la Biblioth. de l'Ecole des Hautes Etudes; sciences religieuses; 268 p.)

Monsieur de Faye cherche dans ce volume à résoudre d'abord la question critique de l'historicité des Actes, nos seules sources, avec quelques données éparses des Epîtres de Saint-Paul, pour l'histoire de l'origines des Eglises, et ensuite le problème historique des causes de la forme sociale qu'a prise, dès le début de son histoire, la communauté chrétienne.

I. Le problème de l'historicité des Actes (de Ch. I à Ch. XIv) ne peut être résolu qu'après avoir dégagé les divers documents, écits ou traditions orales, dont s'est servi l'auteur des Actes. Or le caractère même du livre, où les documents sont amalgamés, empêche d'employer, dans ce but, une méthode d'analyse littéraire qui distinguerait les divers documents d'après le caractère de leur style (la preuve de l'unité de style a été faite par Harnack). Reste l'analyse du contenu: l'auteur admettra des sources diverses, là où un même évènement ou une même suite d'événements seront relatés d'une façon contradictoire. Le résultat de cette méthode est d'extraire des Actes un document archaïque écrit très bref, très sobre de détails merveilleux, racontant les débuts de l'histoire de l'Eglise de Jérusalem, puis les débuts de l'histoire de l'Eglise d'Antiocho, fondée par des disciples d'Etienne. Dans ce document qui, par sa sobriété même et sa sècheresse, donne une grande impression d'exactitude, l'Eglise de Jérusalem nous apparait comme très peu nombreuse, inconnue des autorités et de la boule (tandis que les sources orales qui y sont mêlées la représentent comme nombreuse, fertile en miracle, idéalement organisée d'après la règle de la communauté des biens).

II. La solution du problème historique, telle que M. de Faye la comprend, doit servir à contrôler les résultats de l'induction ci-dessus. L'auteur commence en effet par déterminer l'image de l'église de Jérusalem, telle qu'on

peut la déduire des renseignements postérieurs des églises paulinïennes, et montre comment cette image est une suite naturelle de celle qu'il a déduite du document écrit. Nous nous bornerons à indiquer trois points de cette étude qui nous semblent dès maintenant acquis: 1. l'Eglise de Jérusalem a toujours été et est restée judaïsante, incapable de comprendre l'indépendance du christianisme par rapport au judaïsme. 2. La grande importance du rôle d'Etienne; Etienne comprend l'originalité de la nouvelle religion et son universalité. Les chrétiens qui, après son martyre, fondèrent l'église d'Antioche sont ses disciples par l'absence de toute prévention de race; par leur départ, l'église de Jérusalem est définitivement rentrée dans la tradition juive. 3. Les églises pauliniennes ont pour modèle l'église d'Antioche. — Ajoutons, pour conclure, que la grande prudence dans les inductions, la remarquable netteté du style et la familiarité avec les idées et les doctrines qu'il étudie font de cet ouvrage une oeuvre de critique et d'histoire de premier ordre.

Emile Bréhier.

Jacques Zeiller, L'Idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin. — Paris, F. Alcan, in 8⁰; 1910. 209 p.; 3,50 Frcs.

Les idées politiques de Saint Thomas sont dispersées dans un commentaire sur la Politique d'Aristote (le commentaire des quatre premiers livres est seul de sa main), un traité de regimine principum contenant à la fois des théories de droit politique et une institution du prince (adressée, comme le prouve M. Zeiller, à Hugues II, prince de Lusignan), enfin diverses questions de la Somme théologique. M. Zeiller voit dans ces idées un double intérêt, un intérêt historique en tant que représentant la pensée politique d'un ami de Saint Louis, un intérêt actuel par ce qui a pu en survivre.

Dans une première partie est exposée la théorie de l'Etat. Le pouvoir politique a sa source en Dieu, mais il réside soit dans la multitude, soit chez ceux qui la représentent, soit chez les plus méritants. Sur la question des gouvernements, Saint Thomas admet la triple division d'Aristote; il donne la préférence idéale du gouvernement monarchique; mais ce gouvernement étant de fait impossible à cause de toutes les qualités qu'il exige du roi, sa préférence réelle va à un gouvernement mixte, mélangé des formes simples: le gouvernement est confié à un monarque, électif ou héréditaire, et chaque citoyen est à la fois électeur et éligible à toutes les magistratures: ce gouvernement tempéré est surtout destiné à empêcher la tyrannie. Le pouvoir politique est au service des fins humaines, et, à la différence d'Aristote, son disciple scolastique les place non dans la cité elle-même, mais seulement dans le bonheur de chaque individu; de cette fin dépendent le rôle économique de l'Etat qui doit assurer aux citoyens les ressources suffisantes pour la vie, et le rôle de l'Eglise, en tant qu'autorité enseignante et morale.

M. Zeiller ne s'attache pas, contre ce que nous pourrions attendre, à faire voir la place de cette politique dans l'oeuvre de Saint Thomas. Il est donc bien difficile d'en apprécier la valeur et la portée. Se rattache-t-elle, par quelque lien, aux doctrines essentielles du thomisme?

Il semblerait, à lire la seconde et la troisième parties, qu'il n'en est rien: cette politique y paraît faite, d'une part, d'une simple paraphrase de la Politique d'Aristote, d'autre part d'observations des faits contemporains. Aristote l'a amené à réagir contre les scolastiques antérieurs, en admettant le caractère naturel de la Société politique. Quant à la forme sous laquelle il conçoit cette société, la cité, c'est non pas la cité grecque, mais la ville libre italienne, qu'il connaissait par expérience. L'idée d'un gouvernement tempéré correspondrait au mouvement général qu'on voit se dessiner au XIIIe siècle, en France, en Angleterre et en Espagne, en faveur des assemblées consultatives et des franchises municipales. Enfin sur la question des deux pouvoirs, Saint Thomas admet, avec un grand nombre de penseurs de cette époque, la prééminence du pouvoir spirituel, en distinguant cependant un domaine où le pouvoir temporel est autonome.

Après avoir recherché, dans l'oeuvre de tolomé de Lucques et de Gilles de Rome, la continuation des doctrines thomistes, l'auteur conclut par une appréciation de la théorie elle-même. Il y trouve l'idée d'un gouvernement tempéré et fondé sur un pacte; cette idée, entièrement effacée par l'absolutisme royal naissant à l'époque même de Saint Thomas, allait renaître, avec plus de précision et de richesse de détails, dans les oeuvres de Montesquieu et de Rousseau. Emile Bréhier.

M. de Wulf, Histoire de la philosophie en Belgique. Bruxelles (Dewit) et Paris (Alcan), 1910, en 8⁰. 376 p. 7,50 Frcs.

Le préjugé qui a régné en Belgique contre la philosophie jusqu'en 1870, et l'obscurité de certaines périodes de son histoire notamment de la période médiévale, ont empêché jusqu'ici de rendre justice à l'apport, pourtant important, des philosophes belges à l'évolution des idées européennes. Dans un livre touffu, complet, extrèmement bien documenté, M. de Wulf, dont les contributions à l'histoire de la philosophie médiévale sont connues, nous a tracé l'histoire sinon de la philosophie au moins des philosophes belges depuis le IXe siècle jusqu'à la période contemporaine. Cette histoire est liée, peut-être plus qu'aucune autre en Europe, à celle des écoles et universités. Dans une première période, jusqu'à l'érection de l'université de Louvain (1425), les écoles liégeoises prennent position dans la controverse sur l'Eucharistie de Bérenger de Tours au XIIe siècle; l'école tournaisienne avec Odon, attire de nombreux disciples de France et d'Italie, tandis qu'au XIIIe siècle, un grand nombre de Belges se font connaître à l'Université de Paris, devenue le centre à peu près unique des études philosophiques: c'est Gauthier de Bruges, représentant du volontarisme, Gilles de Lessines, qui défendit le thomisme contre une condamnation où l'on voulait le confondre avec l'averroïsme; surtout Henri de Gand et Godefroid de Fontaines qui défendirent l'enseignement contre l'invasion des réguliers, amenée par une bulle de Martin IV et le thomisme contre les condamnations de l'évêque Tempier; enfin Siger de Brabant, l'averroïste.

L'époque suivante (jusqu'en 1789) qui nous ramène en terre belge, est occupée par des luttes passionnées: le péripatétisme, peu original, de plus

en plus formaliste des maîtres de l'école de Louvain n'empêche pas l'ardente dispute de Pierre de Rive et de Henri de Someren sur les futurs contingents et la prescience divine. Puis l'aristotélisme subit au XVIe siècle le choc de l'humanisme et au XVIIe siècle celui du cartésianisme; M. de Wulf n'a pas grande estime pour ces „philosophes de surface", Juste-Lipse, Puteanus qui prirent à Louvain la place des péripatéticiens. Il n'en est pas de l'humanisme comme du cartésianisme qui oppose à la philosophie traditionelle une doctrine arrêtée et complète; après des succès divers, il triomphe à l'Université de Louvain à la fin du siècle; l'auteur insiste sur le rôle de Geulincx dans cette victoire. Mais, en 1692, van Velden est encore obligée de faire amende honorable pour ses opinions coperniciennes. L'histoire des querelles personelles, mêlées aux conflits d'idées nous est détaillée dans la plus grande précision. Puis viennent au XVIIIe siècle le phénoménisme de Corneille de Nélis, le spiritualisme de Mann, enfin la propagande encyclopédique.

Après l'époque de Napoléon se dessine jusqu'en 1830, un mouvement très net en faveur de l'éclectisme de Cousin (Van de Weyer, Van Meenen). Peu après 1830 recommence la vie universitaire; les systèmes postkantiens, importés par Ahrens, triomphent dans le panenthéisme de Krause, et régnent à l'Université de Bruxelles jusqu'à la fin du siècle. A l'université de Louvain, le traditionnalisme de de Bonald est combiné avec l'ontologisme par Ubaghs, dont le système fut condamné par la Congrégation de l'index en 1864. A Gant, le Français Huet, sous l'influence de Bordas de Moulin combat le traditionnalisme comme l'éclectisme en faveur d'une rénovation du cartésianisme. Enfin, à partir de 1860, l'université de Louvain participe activement à la restauration scolastique. La philosophie scientifique est représentée à l'académie royale par Quètelet, et à l'université de Liège par Delboeuf.

Cette histoire pourrait s'intituler: la philosophie européenne vue de Belgique; car elle nous fait surtout connaître le contre-coup dans ce pays des grands mouvements qui agitent l'Europe. Et pourtant comme le montre l'auteur, il est remarquable que les Belges n'ont pas subi passivement l'influence des penseurs étrangers; soit modération, soit respect de la personnalité humaine, jamais ils n'ont admis le panthéisme ni le matérialisme.

Ce livre, destinée surtout à donner au pays belge conscience de ses forces intellectuelles, intéressera cependant tous les lecteurs, comme un raccourci plein d'intérêt et de vie de l'histoire des idées en Europe.

Emile Bréhier.

Hermann Gummerus, De Columella philosopho. Helsingfors 1910. J. Simelii Arvingars Boktryckeri, Aktiebolag. 55 S. 8°.

Daß Columella neben der Agrikultur auch philosophische Studien nicht verschmähte, bemerkte bereits Bücheler, wie der Verf. hervorhebt, und daß der Umgang mit der Natur allerdings zu Betrachtungen allgemeiner Weltweisheit anregt, braucht nicht erst dargetan zu werden. C. erkennt einen Weltschöpfer an, den er „Natur" nennt; daneben empfiehlt er die Verehrung der Volksgötter. Der Erde wohnt ewige Jugend inne. Pflanzen und Tiere gehören zusammen, was mehr stoisch als peripatetisch begründet wird.

Mit Pythagoras hält er an der Bedeutung gewisser Zahlenverhältnisse für den Landbau fest. Jede Superstilion liegt ihm anscheinend fern. Mit den Stoikern zeigt er verschiedentlich Übereinstimmung, wenn er sich auch zu keiner Schule ganz bekennt und überhaupt von der Kompetenz menschlicher Weisheit keine allzu hohe Vorstellung zu haben gesteht. Er ist, wie die meisten Denker jener Zeit, Eklektiker, nachdem die Grenzlinien der verschiedenen Schulen sich immer mehr verwischt hatten. Die Gewährsmänner des Columella betreffend hat er manches bei Julius Graecinus, mehr noch in den opiniones philosophorum des Cornelius Celsus gefunden. Die in den Verhandlungen der finnischen Gesellschaft der Wissenschaften 1906—1910 erschienene Arbeit behandelt den Gegenstand mit Besonnenheit und Sachkunde und fügt dem Bilde des römischen Landwirts neue, klare Züge hinzu. Die neuere Literatur wird in weitem Umfange herangezogen.

C. Fries.

Curt Leo von Peter, Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Berlin, Verlag von Leonhard Simion, 1910. 55 S. ℳ 1,50.

Die Schrift stellt die Ansichten der griechischen Philosophen von Anaximander bis zu Epikur über das Zufallsproblem zusammen, d. i. über die Frage, ob in den Welt- und Menschendingen ein blindes, sinnloses Spiel der Willkür oder das Wirken einer einheitlich und planmäßig arbeitenden Vernunft erkennbar sei. Göttliche Schickung ist im Epos und ältesten Drama jedes Geschehen. Nach Anaximander erscheint jede Sonderexistenz als ein Unrecht, für welche die sich wechselseitig verdrängenden und vertilgenden Wesen Buße und Strafe erleiden müssen. Hatte er das Einzeldasein deswegen als des Unterganges für wert angesehen, weil es als eine Emanzipation, als ein Abfall vom Unendlichen erschien, so verurteilt Heraklit das Einzelne, weil es ein anderes Einzelnes aus sich ausschließt, d. h. mit der Negation behaftet ist (S. 15). Die Atomisten lehren: Kein Vorgang ist grundlos, sondern alles Geschehen hat seine Ursache und ist notwendig.

Sokrates vertritt eine teleologische Weltanschauung, die zwar unwissenschaftlichen Charakter trägt, insofern alle Dinge auf das Wohl der Menschen bezogen werden, die im übrigen aber jene ideale Naturansicht begründet hat, welche von der Zeit an die griechische Naturphilosophie beherrscht (S. 24). Die Zweckmäßigkeitsbetrachtung ist dann von Platon und Aristoteles zur Vollendung gebracht worden. Der Stoiker Chrysippos versucht auf logischem Wege die Unmöglichkeit des Zufalls darzutun. Die Skeptiker suchten die Kausalität zu widerlegen und wurden deswegen von Karneades angegriffen. Epikur endlich ließ die Welt aus dem absoluten Zufall entstehen. Im Schlußkapitel werden die verschiedenen Zufallsarten gesichtet. Der Verf. unterscheidet zwischen absolutem, teleologischem, logischem, logisch-teleologischem und relativem Zufall. Die kleine Schrift behandelt mit großer Klarheit ein bisher wenig beachtetes Gebiet und trägt so zur Kenntnis der antiken Philosophie ihr Scherflein bei.

C. Fries.

Ernst Stölzel, Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon, eine Analyse des Platonischen Theätet. Halle, Max Niemeyer, 1908. 131 S. 8°. Preis ℳ 4.

Einleitend gibt der Verf. eine Übersicht über die bisherigen Theätetkommentare und betont die Bedeutung des Erkenntnisproblems für Platon. In Kürze wird dann die Methode der maieutischen Wahrheitsermittelung behandelt. Es ist jetzt bekannt, daß diese Methode weder Platon noch Sokrates ihren Ursprung verdankt, daß vielmehr alte, wohl außergriechische Einflüsse auf schwer nachweisbaren Wegen hier bis zu den Gipfeln hellenischer Weisheit und Kunst ihren Weg gefunden haben; darauf konnte noch hingedeutet werden. Im übrigen wird der Gang des Dialogs ausführlich entwickelt. Von der ersten Definition: Wissen ist Wahrheit, gelangt man nach einer Kritik des protagoreischen Sensualismus zur zweiten Definition: Wissen ist richtige Vorstellung. Auch diese hält nicht Stich. Nach fünffachem Versuch, den Irrtum zu erklären, u. a. durch die Bilder von der Wachstafel und vom Vogelhaus und dem Nachweis, daß Wissen und richtige Vorstellung immer auseinander zu halten seien, gelangen wir zur dritten Definition: Wissen ist richtige Vorstellung mit Erklärung und Begründung. Auch sie wird endlich widerlegt. Mit einem Drama vergleicht der Verf. den Dialog, auch hier liegt der Höhepunkt in der Mitte. Jn der zweiten Definition und ihrer Widerlegung ist andeutungsweise die eigentliche Antwort Platos enthalten (130). Die Arbeit läßt uns wünschen, daß der Verfasser seine Absicht, auch andere Dialoge Platons zu analysieren, ausführen möge, was den Freunden des großen Atheners gewiß willkommen wäre.

C. Fries.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Aristotele's Nikomachische Ethik. Hrsg. von Rolfes. 2. Aufl. Leipzig, Meiner.

Asmussen, E., Entwicklungsgang und Grundproblem der Philosophie Rasmus Nielsens. Flensburg, Westphalen.

Baake, W., Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrh. Leipzig, Fock.

Bockwitz, H. J. J., Gourds philosophisches System. Leipzig, Quelle & Meyer.

Deussen, P., J. Böhme. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus.

— Die Philosophie der Griechen. Ebd.

Ebert, W., Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Leipzig, Deichert.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 9. Aufl. Leipzig, Veit.

Falter, G., Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig, Hirschfeld.

Fischer, K., Hegels Leben, Werke und Lehre. 2. Aufl. Heidelberg, Winter.

— J., Die Erkenntnislehre Anselms v. Canterbury. Münster, Aschendorff.

Gaede, U., Etwas vom Begriff des Willens in der neueren Psychologie. Berlin, Weidmann.

Goldbeck, E., Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung. Ebd.

Goldstein, J., Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. Leipzig, Klinkhardt.

Guttmann, J., Kants Begriff der objektiven Erkenntnis. Breslau, Marcus.

Hammacher, E., Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart. Leipzig, Ducker.

Israel, H., Auflösung der Widerspruchslehre Kants. Berlin, Mayer & Müller.

Kohut, A., Ärzte als Philosophen. Berlin, Berlinische Verlagsanstalt.

Laotse, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Jena, Diederichs.

Löwenthal, E., Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. Berlin, Löwenthal.

Lüdtke, F., Kritische Geschichte der Apperzeptionsbegriffe. Leipzig, Barth.

Metzger, W., Die Epochen der Schellingschen Philosophie. Heidelberg, Winter.

Nietzsches Briefe. Hrsg. von Oehler. Leipzig, Insel-Verlag.

Neumann, R., Herder und der Kampf gegen die kantische Irrlehre an der Universität Jena. Berlin, Weidmann.

Walleser, M., Die buddhistische Philosophie in ihrer Entwicklung. Heidelberg, Winter.

B. Englische Literatur.

Baldwin, J., Darwin and the Humanists. London, Sonnenschein.
Cunningham, G., Thought and reality in Hegels System. New York, Longmans.
Haldar, H., Hegelianism and Human Personality. Calcutta, University.
Moore, A., Pragmatism and its critics. Chicago, Univ. Press.
Santayana, G., Three philosophical Poets: Lucretius, Dante and Goethe. London, Frowde.
Wenley, R., Kant and the philosophical revolution. Edinburgh, Clark.

C. Französische Literatur.

Boutroux, E., W. James. Paris, Colin.
Coignet, De Kant à Bergson. Paris, Alcan.
Lahy, La morale de Jésus. Ebd.

D. Italienische Literatur.

Villa, G., Psicologia contemporanea. Bocca, Torino.

Geschichtliche Abhandlungen in den Zeitschriften.

Kantstudien. B. XVI. H. 1. Lindau, Lasswitz. Schmidt, Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Funktion. Driesch, Die Kategorie „Individualität" im Rahmen der Kategorienlehre Kants. Ebbinghaus, Croce's Hegel.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. B. XXXV. H. 2. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 141 H. 2. Reinach, Kants Auffassung des Humeschen Problems.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. B. XXV. H. 3—4. Manser, Das Verhältnis von Wissen und Glauben bei Averroës. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Bystomski, Die genetische Entwicklung des Begriffs „Kosmos" in der Heil. Schrift. Zimmermann, Cassiodors Schrift „Über die Seele".

Revue Néo-Scolastique. 1911. No. 70. De Wulf, Notion de la scolastique médiévale. Pelzer, Les initiateur italiens du néothomisme contemporaine.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1911. No. 3. Lalande, Sur quelques textes de Bacon et de Descartes. Kronfeld, Le criticisme de Fries et le problème de la connaissance.

Mind. 1911. No. 78. Schiller, The humanism of Protagoras. Benn, Aristotle and the philosophy of evolution. Petrie, Platos ideal numbres.

The international Journal of Ethics. 1911. No. 3. Stawell, Goethes influence on Carlyle. Shelton, The Spencerian formula of justice.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Ach, N., Über den Willen. Leipzig, Quelle & Meyer.
Baake, W., Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts. Leipzig, G. Fock.
Bauch, Br., Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften. Heidelberg, C. Winter.
Baumgarten, Fr., Die Erkenntnislehre von Maine de Biran (Diss.). Krakau.
Becher, E., Gehirn und Seele. Heidelberg, C. Winter.
Bergson, H., Zeit und Freiheit. Jena, Eugen Diederichs.
Bockwitz, H., Jean Jacques Gourds philosophisches System. Leipzig, Quelle & Meyer.
Börner, W., Friedrich Jodl. Stuttgart, J. G. Cotta.
Bonhöffer, A., Epiktet und das neue Testament. Gießen, A. Töpelmann.
Coellen, L., Das Sein als Grenze des Erkennens. Cöln, Du Mont-Schauberg.
Dessoir, M., Abriß einer Geschichte der Psychologie. Heidelberg, C. Winter.
Deussen, P., Die Philosophie der Griechen. Leipzig, F. A. Brockhaus.
Dingler, H., Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Leipzig, Akadem. Verlagsgesellschaft.
Eisler, R., Philosophen-Lexikon. Lfg. 1. Berlin, E. S. Mittler & Sohn.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 9. Aufl. Leipzig, Veit & Co.
Fahrion, K., Philosophie und Weltanschauung. Stuttgart, Kielmann.
Falter, G., Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig, Hirschfeld.
Fritsch, P., Friedrich Paulsens philosophischer Standpunkt. Leipzig, Quelle & Meyer.
Guttmann, J., Kants Begriff der objektiven Erkenntnis. Breslau, Marcus.
Hammacher, E., Die Bedeutung der Philosophie Hegels. Leipzig, Duncker & Humblot.
Jahrbuch, Philosophisches. XXIV. Band. H. 2. Fulda, Aktiendruckerei.
Israel, H., Auflösung der Widerspruchslehre Kants. Berlin, Mayer & Müller.
Keyserling, H. Graf, Unsterblichkeit. 2. Aufl. München, J. F. Lehmann.
Krause, K. Chr. Fr., Aug. Wilh. Schlegels Vorlesungen über philosophische Kunstlehre. Hrsg. von Aug. Wünsche. Leipzig, Dieterich.
Kronheim, H., Lotzes Kausaltheorie und Monismus. Leipzig, Quelle & Meyer.
Kynast, K., Allgemeine Ästhetik. Leipzig, Br. Volger.

Laotse, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Jena, Eug. Diederichs.
Leimbach, K., Konstantin Gutberlet. Fulda, Aktiendruckerei.
Loewenthal, E., Geschichte der Philosophie im Umriß. 5. Aufl. Berlin, H. Loewenthal.
Metzger, W., Die Epochen der Schellingschen Philosophie. Heidelberg, C. Winter.
Monumenta Germaniae Paedagogica. Bd. XLVIII. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
Natorp, P., Volkskultur und Persönlichkeitskultur. Leipzig, Quelle & Meyer.
Paulsen, Fr., Pädagogik. Stuttgart, J. G. Cotta.
Pitschel, R., Leben und Lehre des Buddah. Leipzig, B. G. Teubner.
Purpus, W., Ed. v. Hartmanns Kritik der dialektischen Methode Hegels. Ansbach, Brügel.
Roscher, W. H., Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl. Leipzig, B. G. Teubner.
Ruge, A., Die Philosophie der Gegenwart. (1. Doppelband.) Heidelberg, Weiß.
Rupp, Jul., Gesammelte Werke. Bd. IV: Christliche Predigten. Leipzig, Fr. Eckardt.
Stöckl, A., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Kirstein. Mainz, Kirchheim & Co.
Verweyen, J. M., Philosophie und Theologie im Mittelalter. Bonn, Fr. Cohen.
Volkelt, J., Kunst und Volkserziehung. München, C. H. Beck.
Wagner, Fr., Das natürliche Sittengesetz. Freiburg, Herder.
Wiesenhütter, A., Die Prinzipien der evolutionistischen Ethik nach Spencer und Wundt. Leipzig, Quelle & Meyer.
Wundt, W., Psychologische Studien. VII. Bd. H. 1 u. 2. Leipzig, Wilh. Engelmann.

B. Englische Literatur.

Taylor, A. E., Varia Socratica. Oxford, Parker & Co.

C. Französische Literatur.

Barbat, V. J., Nietzsche, Tendances et problèmes. Zürich, Rascher & Co.
Boutroux, E., William James. Paris, Armand Colin.
Gaultier, P., La pensée contemporaine. Paris, Hachette.
Mogewsky, E. de, La science et la civilisation. 2. Aufl. Paris, Felix Alcan.
Picavet, J., Roscellin. Ebd.
Richard, G., Pédagogie expérimentale. Paris, Doin & Fils.
Ruyssen, Th., Schopenhauer. Paris, Felix Alcan.